



La theologie

Bedouelle Thierry

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



LA THÉOLOGIE

Thierry Bedouelle

puf

QUE SAIS-JE ?

La théologie

THIERRY BEDOUELLE

Deuxième édition

2^e mille



Avant-propos

La théologie est susceptible d'approches multiples. Entendue en un sens large, comme l'ensemble des discours que toutes les religions produisent sur leur(s) dieu(x), la théologie ne serait le propre d'aucune d'entre elles en particulier ; et elle appellerait une étude s'ouvrant aussi bien aux rites qu'aux dogmes, aux prescriptions et aux interdits qu'aux textes énonçant quelque chose de ce(s) dieu(x) (récits, chants, poèmes, etc.). Mais la théologie n'est pas la science des religions : une chose est de parler à Dieu ou de parler de Dieu, une autre est de chercher à comprendre ce qu'on dit quand on lui parle ou quand on en parle ; une chose est de croire, une autre, de tâcher de comprendre ce qu'on croit. De ce point de vue, la théologie désigne le mouvement par lequel la foi se met en quête de sa propre rationalité.

Historiquement, cette quête s'est puissamment développée à l'intérieur du christianisme, et c'est sur elle que se concentrera de manière quasi exclusive ce livre. Il ne s'agit évidemment pas de nier que d'autres discours sur Dieu aient été et soient encore possibles : le philosophe peut légitimement avoir son mot à dire sur Dieu, et il ne s'en est pas privé ; le judaïsme et l'islam ont, eux aussi, élaboré des retours réflexifs sur leurs propres croyances. Et le christianisme n'a pas rechigné à faire appel aussi bien à ces discours philosophiques sur Dieu, dont il a, d'ailleurs, reconnu la valeur et la légitimité, qu'aux approches juives ou musulmanes de Dieu. Il reste que le ferment du *logos* grec a soutenu, dans le christianisme, un effort original de *compréhension rationnelle* de la foi. En se tenant globalement à l'écart de la philosophie grecque, le judaïsme a compris sa propre foi sur la base du commentaire de la *Torah* ; quant au *kalam* islamique, initialement dépendant du droit canonique (*fiqh*), puis principalement représenté par l'école de Al-Ash'ari (xi^e siècle), son développement, centré sur le Coran et réglé de manière spécifique, ne permet pas qu'on le désigne par le mot de *théologie*.

Mais, surtout, l'articulation *chrétienne* du divin sur l'humain n'est pas étrangère à la naissance de la théologie : à la différence de celle du judaïsme et de l'islam, la révélation du christianisme ne porte pas d'abord sur un texte ou sur une loi, transmis par Dieu grâce à un homme, Moïse ou Mahomet. Elle est d'abord centrée sur un homme, Jésus, reconnu Fils de Dieu, un homme que le Prologue de l'*Évangile*

de Jean présente comme le *Logos* fait chair. Et c'est de ce *Logos*, de cette Parole dont nous parlent les textes bibliques, d'un *Logos* qui, par ailleurs, ne pouvait pas ne pas entrer en résonance avec le *logos* pensé par les Grecs. Or, par cette affinité avec ce *logos*, et par cette distance entre un texte et un Dieu fait homme, qui libérait les croyants d'une fascination exclusive pour la lettre des Écritures, le christianisme non seulement reconnu la consistance propre du monde humain, puisque Dieu pouvait y habiter, mais ouvrit aussi l'espace pour une interrogation rationnelle sur le sens d'une Parole annoncée par les Écritures. Si le *Logos* divin s'est fait humain, alors il n'est pas impossible que le *logos* humain ait quelque chose de pertinent à dire sur Dieu (*theos*). À ce titre, la focalisation de ce livre sur la seule question de la théologie chrétienne ne semble pas illégitime.

Compte tenu des dimensions de l'ouvrage, il fallait opérer des choix. On s'est d'abord attaché à la signification la plus générale de la théologie chrétienne ; on a donc tâché de se situer par-delà les diverses barrières confessionnelles, souvent plus faibles que les divergences observables à l'intérieur des diverses Églises. Toutefois, parce que nous en sommes les héritiers directs, les relations entre la théologie protestante et la théologie catholique ont retenu davantage l'attention que les apports de la théologie orthodoxe, dont il sera pourtant question dans les deux premiers chapitres.

La démarche adoptée est essentiellement historique. Il ne faut pas voir dans ce choix un refus de définir la théologie aujourd'hui, mais plutôt le souci de prendre en compte les diverses strates temporelles qui déterminent notre approche moderne de la théologie, de ses problèmes comme de ses méthodes : dès lors qu'il s'agit d'articuler la raison ou le discours (*logos*) et Dieu (*theos*), il convient d'assumer l'historicité des formes de rationalité. Il n'y a pas de *theologia perennis*, mais, au contraire, une raison qui, dans des contextes différents et selon des modalités variables, tente de tenir un langage adéquat sur Dieu. Dans cette histoire, des problèmes identiques ne cessent de nourrir la réflexion – ainsi des relations de la théologie avec l'exégèse, c'est-à-dire avec l'interprétation des Écritures, ou de la question de la scientificité de la théologie, ou encore des liens du discours théologique avec le discours philosophique ; d'autres surgissent à une période donnée – ainsi du conflit entre la théologie et l'exercice de l'autorité dans l'Église (le magistère).

Plutôt que de parler un peu de tout, et de risquer de ne plus parler de rien, nous avons choisi de mettre l'accent sur les problèmes spécifiques des périodes envisagées. Et, au lieu de proposer une histoire de ce que les chrétiens ont cru, confessé et annoncé (l'œuvre

de J. Pelikan, *The Christian Tradition*, le fait déjà excellemment), il nous a paru plus judicieux d'aborder non les objets de la théologie, mais la théologie comme objet : qu'est-ce donc que la théologie [1] ? Dans le même esprit, et pour répondre à une telle question, nous avons dû privilégier tel auteur plutôt que tel autre (Thomas d'Aquin plutôt que Bonaventure, Luther plutôt que Suarez ou que Calvin, Barth plutôt que Bultmann ou que Rahner) : ces choix se veulent seulement l'expression de la volonté de se centrer sur l'essentiel. Espérons, pour finir, qu'ils permettront de mieux comprendre ce qu'il faut entendre par *théologie*.

BAug : Bibliothèque augustinienne, Paris, 1936-

PL : Patrologia Latina, éd. J.-P. Migne, Paris, 1841-1864

SC : Sources Chrétiennes, Paris, 1941-Les abréviations utilisées pour les références des textes bibliques sont celles de la Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, 1972-1988

Notes

[1] Le *Dictionnaire critique de théologie*, publié sous la direction de J.-Y. Lacoste, (Paris, puf, 2007.), à l'égard duquel mes dettes sont nombreuses, permettra d'entrer plus avant dans l'exploration du *contenu* de la théologie chrétienne

Chapitre I

Naissances de la théologie

Un regard rétrospectif sur l'histoire de la *théologie* laisse apparaître que la chose est antécédente au mot. Si les premiers Pères de l'Église sont assurément des théologiens, ils n'emploient pas volontiers le mot *théologie* pour nommer leur activité. À ce titre, il n'est pas abusif de parler des naissances de la théologie : riche d'une histoire essentiellement grecque, le mot *theologia* dut être purifié des enjeux qui entourèrent ses premiers usages, et notamment des polémiques des philosophes de l'Antiquité contre la mythologie païenne. Ses reprises, d'abord sporadiques et, chez tel ou tel Père de l'Église, dotées d'un sens spécifique, puis fixées au Moyen Âge en un sens très proche de notre compréhension moderne, sont autant de naissances d'un même mot.

I. Théologie et mythologie

La première apparition du mot *theologia* s'observe dans un passage de *La République* de Platon (379 a 5). Cette unique occurrence du mot dans toute l'œuvre de Platon ne doit pas être traduite par « théologie » : au moment de fonder en paroles la cité qu'il appelle de ses vœux, Socrate examine les discours des poètes et s'interroge sur les modèles que ceux-ci doivent suivre dès lors qu'ils traitent des dieux. Le mot *theologia* ne désigne pas une connaissance spéculative de la divinité ou des dieux – cette tâche revient à la philosophie et Platon en donne quelques aspects dans ce même passage de *La République* – mais une partie de la mythologie des poètes, celle qui concerne les dieux.

En même temps qu'elle témoigne d'une emprise semblable de la mythologie sur la théologie, l'œuvre d'Aristote élabore une conception des dieux ou du divin, et donc une théologie, faisant droit aux exigences de la raison. D'un côté, en effet, le mot *theologia* et ses apparentés *theologos* et *theologeîn* renvoient aux poètes. « Les anciens qui se sont appliqués aux discours sur les dieux » (*peri tas theologias, Météorologiques*, B, 1, 353 a 34) sont les poètes des premiers âges,

Homère, Hésiode, Orphée, auxquels Aristote oppose les physiciens (*physikoi*, *Métaphysique*, &Lgr;, 6, 1071 b 27 ; cf. &Lgr;, 10, 1075 b 26) : les premiers considèrent « les principes [de tous les êtres] comme des dieux ou comme nés des dieux » (*Métaphysique*, B, 4, 1000 a 9-12) tandis que les seconds réfléchissent d'une manière que le texte des *Météorologiques* juge plus conforme à la sagesse humaine (cf. aussi *Métaphysique*, A, 3, 983 b 6 - 984 a 5). Cette théologie mythologique s'oppose cependant, d'un autre côté, à une théologie appropriée à l'activité rationnelle. Examinant au début du livre E de la *Métaphysique* (E, 1, 1025 a 19 sq.) les diverses sciences théorétiques, Aristote opère un classement qui, aux côtés de la science mathématique (dont les objets ne sont pas séparés de la matière) et de la science physique (qui traite de l'être en mouvement), délimite la science théologique (*philosophia theologikè*), ou philosophie première, dont les objets sont les « êtres à la fois séparés et immobiles », c'est-à-dire les êtres divins. Et Aristote de souligner que cette science est « divine » (*Métaphysique*, A, 2, 983 a 5-10), pour la double raison qu'elle porte sur le divin et que « Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder » : débarrassée des influences mythologiques, et singularisée par le suffixe *-ikè* qui en souligne la dimension technique et scientifique, la science théologique est la science que Dieu a de lui-même [1].

Cette ambivalence de l'emploi aristotélicien du mot *theologia* et des termes apparentés s'observe dans nombre de textes antiques. Dans le *De natura deorum* (III, 21, 53), Cicéron (106-43 av. J.-C.) note ainsi que « ceux qui sont appelés théologiens » (*i qui theologi nominantur*) dénombrent trois Jupiter : la théologie n'est pas clairement distinguée de la mythologie et de la conception des dieux véhiculée par les poètes. Plusieurs auteurs se font néanmoins l'écho de préoccupations rejoignant les thèses aristotéliennes sur l'excellence de la théologie et sur la possibilité d'une connaissance de la divinité qui fasse droit aux exigences de la raison.

Les Stoïciens reconnaissent ainsi explicitement la dignité philosophique de la connaissance théologique. Reprenant la division tripartite de la philosophie établie par Zénon de Cittium [~ 334-262 av. J.-C.] (logique, éthique, physique), Cléanthe [~ 331-230 av. J.-C.] subdivise la partie physique en physique proprement dite et, puisque le monde, pour les Stoïciens, est Dieu, en théologie (Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, VII, 41 = H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 482, p. 108, l. 12). La proximité de la théologie avec la mythologie n'est sans doute pas abolie, mais elle donne lieu à des analyses visant à dégager la spécificité de la théologie proprement philosophique. Panetius de Rhodes semble ainsi être

l'auteur d'une distinction interne à la théologie que reprend Varron cité par Augustin [354-430] (*De Civit. Dei*, VI, 5-10). Pour Varron, « il y a trois genres de théologie (*tria genera theologiae*) ou explication qu'on donne des dieux (*ratio quae de diis explicatur*), la théologie mythique, la théologie physique et la théologie civile ». La théologie mythique des poètes est explicitement reconnue par Varron comme indigne de la divinité. La théologie civile règle le culte que chacun doit aux dieux – il s'agit en fait de la dimension rituelle de la religion civile. Quant à la théologie physique ou naturelle, elle est propre aux philosophes et vise à résoudre rationnellement les questions portant sur le monde et sur le nombre, l'espèce et la nature des dieux. Quoi qu'il en soit des critiques qu'Augustin adresse à cette tripartition, elle témoigne cependant d'un effort pour découpler la mythologie et la connaissance rationnelle de Dieu.

Un effort similaire, mais non totalement identique, est observable dans l'œuvre de Plutarque [~ 45-120/125 ? apr. J.-C.]. Dans le *De defectu oraculorum* (410 a-b), ce philosophe rapporte l'histoire d'un de ses contemporains, Cléombrote de Sparte, homme fortuné et grand voyageur, qui employait ses loisirs à des enquêtes sur les récits curieux ayant trait au surnaturel ; et Plutarque de souligner que, pour Cléombrote, « c'est de ce genre d'enquête (*historia*) que doit se nourrir la philosophie, qui n'est qu'un moyen d'accès à la théologie ». Si l'on a pu penser que l'observation n'était pas exempte d'ironie (notamment parce que le récit que Plutarque fait des découvertes de Cléombrote est essentiellement parodique), d'autres textes de Plutarque, principalement ceux qu'il consacre à Platon (cf. par ex. *Quaest. conv.*, I, 1, 614 D), laissent penser qu'une critique philosophique des mythes conduit à la connaissance des choses saintes. Il conviendrait donc d'opposer la fausse théologie de la mythologie prise pour argent comptant à la vraie théologie, celle que recherche Cléombrote, et qui résulterait d'une épuration philosophique de la mythologie. Sans être, comme chez Varron, purement et simplement contestée, la mythologie est rationnellement dépassée au profit d'une connaissance plus juste du divin. Aristote notait déjà dans la *Métaphysique* (A, 2, 982 b 16-17) que « l'amour des mythes (*mythologos*) est en quelque manière amour de la sagesse (*philosophos*) car le mythe est un assemblage de merveilleux » propre à susciter l'étonnement philosophique.

Le néoplatonisme offre enfin les ultimes élaborations de la philosophie grecque concernant la notion de théologie. Plotin [205-270 apr. J.-C.] n'utilise jamais le mot *theologia*, mais seulement *theologoi* (*Ennéades*, Traité 50 [= III, v] 2, 2 et 8, 21), sans que ce terme puisse recevoir une signification originale. Proclus [412-485 apr. J.-C.], de son côté, retrouve la rivalité entre *mythologia* et *theologia* : elle lui permet de

saisir la singularité de la *théologie platonicienne*. Il y a, en effet, quatre manières de parler des choses divines : allusivement (1) à l'aide de symboles et de mythes, comme Orphée, ou (2) à l'aide d'images, comme les nombres dont Pythagore faisait des intermédiaires vers les réalités divines ; ouvertement (3) par l'inspiration des dieux, dont bénéficient les théurges chaldéens ou (4) par des discours scientifiques – et Platon est le seul à avoir su le faire. La mythologie est ici éludée, au profit d'une théologie pleinement philosophique.

II. Appropriations chrétiennes de la théologie

Les premiers moments de l'élaboration d'un concept chrétien de la théologie sont marqués par la difficulté que comporte la reprise d'un terme et d'un concept nés en dehors du christianisme. Il est par ailleurs difficile d'indiquer le moment où la notion de théologie reçoit une signification spécifiquement chrétienne. Dans leurs œuvres, les premiers Pères de l'Église (et surtout les Pères grecs) s'efforcent cependant de démarquer ou d'articuler théologie chrétienne et théologie païenne.

Ainsi, Clément d'Alexandrie [~ 150 - ~ 220] considère comme théologiens aussi bien les sages et les poètes de l'Antiquité (Orphée, Homère, Hésiode, etc., *Stromates*, V, iv, 21, 4, SC 278, p. 61) que Moïse (V, xii, 78, 4, p. 153). Mais, pour Clément, la théologie des premiers leur vient des prophètes (V, iv, 24, 1, p. 63) – aussi peuvent-ils enseigner de manière symbolique et par énigmes l'éternelle vérité du « Verbe selon la théologie » (I, xiii, 57, 6, SC 30, p. 92). La mythologie païenne n'est donc pas étrangère à la théologie, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu, puisqu'elle la présente de manière détournée et morcelée. Mais seuls ceux « dont la foi et la façon de vivre tout entière sont éprouvées » peuvent rassembler les lambeaux épars de cette connaissance et retrouver « la philosophie qui est réellement la philosophie, et la vraie théologie » (V, ix, 56, 3, p. 117). Cependant, dans cette œuvre, la théologie ne paraît pas pensée pour elle-même.

Il en va de même chez Origène [~ 185 - ~ 254] : qu'il s'agisse de la « *théologie* des rapports du Père avec le Fils, du Fils avec le Père » qu'enseignent les prophètes (*Commentaire sur saint Jean*, II, 34, 205, SC 120 bis, p. 346-347) ou du Christ qui, « en traitant de Dieu

(*theologôn*), annonça à ses disciples les véritables caractéristiques de Dieu » (*Contre Celse*, II, 71, SC 132, p. 454), le sens même de la théologie n'est pas clairement explicité et ne fait pas l'objet d'une réflexion à part entière. On peut tout au plus souligner qu'Origène infléchit les usages de *theologia* dans un sens chrétien : elle devient méditation sur le salut (le *Commentaire sur saint Jean* [I, 24, SC 157, p. 238-239] parle de la « théologie du sauveur »). Quant au verbe *theologeîn*, il signifie « reconnaître ou confesser comme Dieu » – ainsi de Jean Baptiste qui, « théologuant » (*theologôn*), reconnaît le Christ lors de la Visitation (VI, 49, SC 157, p. 324) – mais, concernant ce dernier sens, Origène reprend des usages attestés avant lui (Justin [mort en 165] utilise *theologeîn* au sens de « déclarer Dieu » ou de « reconnaître comme Dieu », cf. *Dialogue avec le juif Tryphon*, 56, 15).

À partir de la seconde moitié du iii^e siècle, le sens chrétien du concept de théologie se précise. Eusèbe de Césarée [~ 250 - ~ 340] continue de se servir du terme grec *theologia* en un sens non technique, par exemple pour désigner « la divinité du Verbe Sauveur » (*Histoire ecclésiastique*, II, prologue, SC 31, p. 48). Il pose cependant une distinction appelée à une grande fortune dans l'histoire de la pensée chrétienne (*Histoire ecclésiastique*, I, I, 7, SC 31, p. 5 ; cf. I, I, 2) : « théologie » désigne l'étude directe de Dieu, et notamment les relations internes à la Trinité ; « économie » porte sur la doctrine du salut, c'est-à-dire sur l'intervention de Dieu dans l'histoire. Partiellement fondée sur l'usage du mot *oikonomia* dans la *Lettre aux Éphésiens* (1, 10), et reprise par les Pères du iv^e siècle (par ex. Grégoire de Nazianze), cette distinction ne doit pas être comprise comme une opposition. Le pseudo-Denys [2] (ve-vie siècles) liera ainsi intimement théologie et économie : comme mystère divin, l'incarnation appelle une « explication théologique » (*La Hiérarchie ecclésiastique*, 429 d) ; en même temps, elle réalise « l'aspect le plus visible de la *theologia* » (*Les Noms divins*, 649 a). En sauvant l'humanité (*économie*), le Christ lui fait connaître Dieu (*théologie*).

Les polémiques trinitaires et christologiques du iv^e siècle conduisent à préciser le sens de *theologia* : Athanase [~ 300-373] emploie rarement le mot et l'identifie à la connaissance de la Trinité : « La théologie est parfaite dans [l'affirmation de] la Trinité ; c'est elle la vraie et la seule religion » (*Contre les Ariens*, I, 18). Grégoire de Nazianze [~ 326 - ~ 390] n'innove pas particulièrement dans son usage du mot : il s'agit pour lui de la présentation orthodoxe de la doctrine de Dieu, face aux attaques dont elle peut être l'objet.

Parallèlement à ces emplois, *theologia* reçoit une signification spirituelle. Chez Évagre le Pontique [345-399], comme chez Diadoque

de Photicé [~ 400 - ~ 474] ou chez Maxime le Confesseur [580-662], la *theologia* est la contemplation mystique de Dieu, c'est-à-dire le sommet de la vie spirituelle. Évagre divise la vie spirituelle en deux phases : la phase « pratique » (*praktikè*) vise à purifier la partie passionnée de l'âme ; la phase « gnostique » (*gnostikè*) se dédouble en contemplation naturelle (*physikè* : il s'agit de la contemplation des corps et des natures spirituelles) et en contemplation « théologique » (*theologikè*) dont l'objet propre est la lumière de la Trinité. Cette compréhension mystique de la théologie s'observe enfin chez le Pseudo-Denys. *Theologia* désigne chez lui d'une manière générale les Écritures, les faits et gestes qu'elles rapportent et, plus spécifiquement, les paroles mêmes de Dieu, opposées à ses manifestations (théophanies) ou à ses œuvres. Mais, en reconnaissant quatre méthodes à la théologie – méthodes « symbolique », « cataphatique » (affirmative), « apophatique » (négative) et « mystique » –, les *Traité*s du Pseudo-Denys se placent dans le courant de la *theologia* visant la contemplation (*theôria*), c'est-à-dire l'expérience de Dieu beaucoup plus que sa simple connaissance (cf. *Les Noms divins*, 648 b). De ce point de vue, si les usages dionysiens de *theologia* et des termes apparentés sont de part en part chrétiens – ainsi, *theologoî* désigne exclusivement les porte-parole de Dieu, inspirés directement par Dieu (l'apôtre Jean [*Lettre* X, 1117 a] ou Pierre et les Apôtres [*Les Noms divins*, 681 d]), et jamais les différents initiateurs de la hiérarchie céleste –, il reste que ce mot ne nomme pas une discipline à proprement parler, mais une méthode conduisant le croyant vers l'union à Dieu.

Les auteurs latins des premiers siècles du christianisme ne jouent pas un rôle déterminant dans l'appropriation chrétienne du lexique grec. Certains d'entre eux l'ignorent totalement (Cyprien de Carthage, Minucius Felix, tous deux du iii^e siècle) ; Tertullien [~ 160 - ~ 230] et Lactance [~ 260 - ~ 325] connaissent le mot, mais en référence au texte de Varron déjà cité ou à Cicéron. Lorsque le terme *theologia* est employé, il l'est en un sens qui reste celui des philosophes antérieurs ou extérieurs au christianisme. Augustin emploie parfois le mot, mais le plus souvent dans une perspective polémique. Et lorsqu'il l'utilise de manière positive (par ex. *De Civitate Dei*, VI, viii : « La théologie, c'est-à-dire la connaissance [*rationem*] ou le discours [*sermonem*] à propos de Dieu »), il ne lui accorde pas pour autant un statut spécifique.

Quoi qu'il en soit, les autres auteurs latins ne donnent pas à *theologia* l'ampleur et la richesse sémantique observables chez les Pères grecs. Le pape Grégoire le Grand [~ 540-604] n'utilise ni *theologia* ni *theologi*. Isidore de Séville [~ 560-636] use de *theologi* pour désigner les philosophes païens ayant parlé des dieux dans leurs écrits

(*Étymologies*, VIII, 6, 18) ou de *theologici* pour qualifier les poètes ayant composé des vers à propos des dieux (VIII, 7, 9).

III. Vers une « raison théologique »

Le sens technique de la notion de théologie se fixe de manière quasi définitive aux xii^e et xiii^e siècles. Avant cette période, le mot latin *theologia* renvoie principalement à la vie contemplative : Bède le Vénérable [~ 672-735] assimile *vita theologica* à la vie monastique ; Jean Scot Érigène [? - ~ 870] reprend à son compte les sens fixés par le Pseudo-Denys.

Une tradition assez tenace fait d'Abélard le créateur du sens technique de *theologia*. S'il est indéniable qu'Abélard est le premier à donner à l'une de ses œuvres portant sur la Trinité le titre *Theologia*, il faut cependant souligner que ce titre, absent de certains manuscrits (qui donnent seulement *De Trinitate*), n'est pas relayé, dans le corps même de l'ouvrage, ni par l'emploi du mot lui-même, ni, *a fortiori*, par une délimitation conceptuelle de l'objet et des principes de la théologie.

En fait, la constitution de la théologie comme discipline spécifique s'opère lentement et atteint son point d'aboutissement avec la pensée de Thomas d'Aquin. Cette élaboration complexe semble avoir été rendue possible par des influences multiples convergeant notamment vers Boèce [~ 480-524] dont l'œuvre (la *Consolation de la philosophie*, les cinq traités théologiques, le commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre, du *De l'Interprétation* d'Aristote, etc.) nourrit la pensée du xii^e siècle. À une époque où les textes métaphysiques d'Aristote sont encore inconnus (ils ne seront traduits et diffusés que dans la seconde moitié du xii^e siècle), un bref passage du *De Trinitate*, reprenant la tripartition aristotélicienne de la philosophie (cf. le texte de *Métaphysique* E, 1, 1025 a 19 sq.), permet de différencier la connaissance théologique des sciences physique et mathématique : à la différence de la première, qui « s'occupe des réalités en mouvement et non abstraites [de la matière] » et de la seconde, qui traite des « réalités privées de mouvement mais non abstraites [de la matière] », la « [science] théologique s'occupe de ce qui est sans mouvement, abstrait et séparable [de la matière] ». Et Boèce de conclure qu'« il faudra donc s'appliquer aux réalités naturelles rationnellement, aux objets mathématiques scientifiquement, aux réalités divines

intellectuellement » (trad. A. Tisserand). En distinguant ainsi un type d'objet et un mode de connaissance qui lui soit approprié, Boèce ouvre la voie à une réflexion, visible notamment chez certains maîtres de l'école de Chartres (Gilbert de Poitiers, Thierry de Chartres), sur l'autonomie de la théologie.

Thomas d'Aquin [1227-1274] n'est pas à proprement parler celui qui fixe le sens définitif et technique du *mot* « théologie ». De fait, il use de ce terme en concurrence avec d'autres expressions latines, héritées d'Augustin (*doctrina christiana*) ou appartenant au lexique de son temps : pas plus qu'Albert le Grand [~ 1200-1280] ou que Bonaventure [1217-1274], il ne distingue entre la « doctrine sacrée » (*sacra doctrina*), les « Écritures saintes » (*sacra scriptura*) et la « théologie » (*theologia*), manifestant ainsi clairement que, si le théologien est habilité à parler de Dieu, c'est au nom de sa lecture, inséparablement croyante et pensante, de l'Écriture. Bonaventure identifie ainsi dans la préface du *Breviloquium* la *theologia* et la *sacra scriptura*. Il est par ailleurs notable que, au début de la *Somme de théologie* (I^a, qu. 1), consacrée à la nature de la doctrine sacrée, Thomas d'Aquin n'emploie que très rarement le mot *théologie* (trois fois, pour près de 80 emplois de *sacra doctrina*) et d'ailleurs dans des sens non techniques. Cependant, tirant parti de la redécouverte de la philosophie d'Aristote, du développement de la logique et de nouvelles techniques d'argumentation libérant la réflexion de la soumission au seul texte biblique (notamment par l'intermédiaire de la *quaestio*), Thomas d'Aquin prend acte de la séparation entre exégèse et théologie, pose les conditions de possibilité d'une « raison théologique » (M.-D. Chenu) et pense la théologie comme science expliquant rationnellement le donné révélé. De ce fait, avec Thomas d'Aquin, la théologie accède à la conscience de soi, elle réfléchit ses propres exigences méthodologiques et se comprend elle-même en élucidant les relations plus générales que la raison noue avec la foi (cf. chap. III). C'est ainsi dans le cadre de ce mouvement de définition de l'activité rationnelle d'intelligence de la foi que la notion de théologie acquiert sa signification propre et sa technicité.

À partir de la fin du xiii^e siècle, le sens du mot ne varie plus vraiment. Avec la scolastique tardive, et déjà avec Jean Duns Scot [~ 1265-1308], les expressions héritées de la littérature patristique tombent progressivement en désuétude ou sont mises à l'arrière-plan.

Cette fixation conceptuelle du terme *théologie* apparaît bien tardive. Mais, par-delà les diverses évolutions ayant abouti à des choix terminologiques et doctrinaux opérés au xiii^e siècle, le christianisme, dès sa naissance, est à la recherche d'une compréhension de la foi qu'il

annonce à tous. L'absence du mot *théologie* chez tel Père de l'Église, ou son usage en des sens qui peuvent sembler flottants ou éloignés de notre propre compréhension moderne, n'empêchent pas l'édification d'une pensée de la foi – non seulement au sens où la foi devient l'objet d'une interrogation théorique, mais aussi au sens où elle en vient à se penser elle-même et à se mettre en quête de sa propre intelligibilité.

Notes

[1] Cf. V. Goldschmidt, « *Theologia* », *Revue des Études grecques*, 631950, p. 20-42, repris dans *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1971, p. 141-172.

[2] Cf. R. Roques, Les « théologies » dionysiennes : notions, fonctions et implications, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, puf, 1962, p. 135-150.

Chapitre II

Théologies patristiques : apologie et kérygme

Durant les premiers temps de l'Église, l'activité théologique naît d'une tension interne au message chrétien. En demandant aux disciples d'aller par toutes les nations pour faire des disciples (Mt 28, 19), le Christ investit les apôtres de la mission d'articuler le message universaliste chrétien aux diverses situations particulières dans lesquelles il doit s'insérer. Or, de fait, ces contextes, différents les uns des autres, sont déjà formés par une culture, une religion, une pensée, etc. Aussi la première tâche de la foi a-t-elle été de se comprendre elle-même en vis-à-vis des multiples interlocuteurs auxquels elle devait s'adresser. Cet effort, tourné vers des contextes extérieurs plus ou moins proches (judaïsme, pensée hellénique), se double d'une réflexion interne à l'Église, élucidant pour elle-même, pour ses membres comme pour ses catéchumènes, ses propres raisons de croire. L'annonce de l'Évangile (*kerygma*) est inséparablement apologétique (du grec *apologeîn* : « prendre la défense de ») et catéchétique (du grec *katekheô* : « instruire oralement »). Plusieurs orientations caractérisent cette période d'émergence de la théologie : le contenu de la foi se précise, notamment lors des premiers conciles (Nicée [325], Constantinople I [381], Chalcédoine [451]), l'exégèse élabore ses propres règles, la connaissance est comprise comme une dimension de la foi. Initialement, et notamment lors de sa confrontation avec le judaïsme, la théologie est d'abord exégèse. Mais, lors de la rencontre avec la pensée hellénique, elle en vient à se réfléchir elle-même. À ce titre, trois figures peuvent être privilégiées : Clément d'Alexandrie, Origène et Augustin d'Hippone. Il leur revint d'élaborer progressivement le sens d'une autocompréhension de la foi.

I. La confrontation avec le judaïsme

Un des premiers lieux de naissance de la réflexion théologique fut la relation avec le judaïsme : « Le christianisme est “sorti” du judaïsme » (R. Brague) dans les deux sens du verbe *sortir*. Aussi, en pensant le judaïsme, le christianisme se pense lui-même.

Confrontés au fait inouï d'un Dieu fait homme, à sa mort et à sa résurrection, les premiers croyants durent saisir la dimension *inédite* de ces événements. L'urgence de la tâche fut accrue par la conversion de païens : dans quelle mesure les prescriptions de la loi juive (par exemple, la circoncision) devaient-elles leur être imposées ? Ces questions essentielles furent au cœur des tensions de la nouvelle communauté installée à Jérusalem (cf. Ac. 15) et donnèrent lieu aux premiers développements d'une foi cherchant à se comprendre elle-même en se différenciant du milieu juif qui, tant culturellement que religieusement, avait porté la naissance du christianisme. Il fallut à la théologie naissante établir ses dettes et marquer ses spécificités, saisir les continuités et les discontinuités, principalement autour des textes bibliques.

1. Une théologie biblique

Les relations avec le judaïsme prirent tout essentiellement la forme d'une lecture christologique des textes de l'Ancien Testament (et notamment des textes prophétiques) : le thème de « l'accomplissement des Écritures », omniprésent dans le Nouveau Testament (principalement dans les *Évangiles* de Matthieu, Luc et Jean, et dans les *Actes des Apôtres*), l'assimilation, par l'*Épître aux Hébreux*, du Christ au grand prêtre de l'Ancienne Alliance justifiaient l'application à Jésus de textes vétéro-testamentaires. Tertullien, dans le *Contre Marcion* (IV, xlii, 2, SC 456, p. 511), lit ainsi le *Psaume* 2 comme une préfiguration de la Passion du Christ ; il en alla de même, chez de nombreux Pères de l'Église, pour le texte d'*Ésaïe* 53 décrivant le serviteur souffrant ou encore pour le passage de *Deutéronome* 28, 66, dont la version grecque (« Vous verrez votre vie suspendue devant vos yeux »), associée à *Jérémie* 11, 19, fut interprété comme une référence à ceux qui mirent Jésus à mort.

Il fallut aussi faire un sort aux textes vétéro-testamentaires s'intégrant difficilement au message chrétien (prescriptions liturgiques, obligations morales, règles juridiques). Justin le Martyr [~ 100-165] entreprit de hiérarchiser les diverses prescriptions juives, et considéra que les lois « cérémonielles » étaient caduques : on ne devait conserver que ce qui est « bon, pieux et juste selon la nature » (*Dialogue avec Tryphon*, 45, 3, éd. Migne, 1994, p. 166).

2. Principes d'une exégèse spirituelle

On tâcha par ailleurs d'articuler plus globalement les deux Testaments l'un avec l'autre, notamment en systématisant une lecture s'affranchissant de la littéralité des textes. En cela, on pouvait se fonder sur le Nouveau Testament qui offre déjà des exemples d'une lecture spirituelle des textes de l'Ancien Testament. Paul interprète par exemple nombre d'aspects de l'exode des Hébreux (passage de la mer Rouge, manne, eau jaillissant du rocher, etc.) comme autant de « figures » (*tytikos*) ou d'exemples destinés à instruire les chrétiens (1 Co 10, 1-11) ; le texte de la *Lettre aux Galates* (4, 21-31) utilise le verbe « allégoriser » (*allègorein*) : Isaac, l'enfant de Sara, la femme d'Abraham, préfigure les chrétiens, tandis qu'Ismaël, le fils de sa servante, représente les Juifs. À la suite de Paul, un passage de l'*Épître de Barnabé* (iii^e siècle) justifie l'interdiction faite par Dieu de manger des animaux rituellement impurs en soulignant que « Moïse parlait en termes spirituels » (IX, 7, SC 172, p. 146-147).

Il revint à Origène d'avoir explicité, à la suite de Philon d'Alexandrie [~ 25 av. J.-C. - ~ 40 apr. J.-C.], les règles exégétiques favorisant une telle lecture des textes de l'Ancien Testament et d'avoir bâti une théorie herméneutique d'une grande portée. En distinguant le sens littéral d'un texte de son sens intellectuel ou spirituel (aux côtés d'un troisième sens, le sens moral), Origène se donne les moyens de résoudre les difficultés de lecture posées par les textes bibliques essentiellement discontinus et hétérogènes. Mais, surtout, il centre le texte biblique sur la révélation de Dieu dans le Christ : avant d'être une religion du livre, le christianisme est la révélation d'une personne, le Christ, Parole qui se fait chair. Aussi, pour les chrétiens, les textes de l'Ancien Testament n'ont de sens que dans la mesure où ils peuvent être lus spirituellement et rétroactivement, à partir de l'événement du Dieu fait homme, comme la révélation du Christ.

Origène voit d'ailleurs dans l'épisode du voile que, quand il descendait du Sinaï où il avait contemplé Dieu, Moïse mettait sur son visage, une figuration de la distinction du sens littéral et du sens spirituel de l'Écriture. Une interprétation littérale s'enfermera dans ce que le texte énonce déjà : les Hébreux n'auraient pas supporté de voir la gloire de Dieu qui resplendissait sur le visage de Moïse. Une lecture spirituelle, qu'Origène appuie sur la *Deuxième Lettre aux Corinthiens* (2 Co 3, 16), fait du voile la figuration des impasses d'une lecture littérale de l'Écriture : elle empêche de voir Jésus. L'Écriture figure ainsi le dépassement de sa propre lettre et la nécessité de comprendre que Jésus est celui qui la dé-voile. La méthode de lecture des Écritures

nous est enseignée par les Écritures elles-mêmes ; et cette méthode consiste à partir du Nouveau Testament pour expliquer l'Ancien : les Écritures éclairent les Écritures. Mais, en se faisant le médiateur de cette auto-explication des Écritures par elles-mêmes, la foi se dégage de la simple littéralité des textes : elle s'explicité aussi pour elle-même.

Par le biais de cette distinction des sens de l'Écriture, les textes de l'Ancienne Alliance étaient intégrés dans la Nouvelle Alliance et Irénée de Lyon [~ 140-200] pouvait ainsi considérer que « les paroles de Moïse sont les paroles du Christ » (*Adversus haereses*, IV, ii, 3, Le Cerf, 1984, p. 409).

Dans leurs relations avec le judaïsme, les premiers théologiens firent cependant preuve d'une liberté et d'une distance, voire d'une indifférence croissantes : l'histoire propre au mouvement juif des deux premiers siècles de notre ère (destruction du temple de Jérusalem en 70 apr. J.-C., dispersion de la communauté juive) et l'influence grandissante de la pensée hellénique furent à cet égard déterminantes. Dans son *Dialogue avec Tryphon*, Justin affirme à son interlocuteur juif que tous les passages relatifs au Christ sont « déposés dans vos Écritures, ou plutôt non pas dans les vôtres, mais dans les nôtres » (XXIX, 2) ; dans la même perspective, l'Église est posée comme le « véritable Israël » (cf. par ex. Cyprien, *Testimonia ad Quirinum*, I, 19, CCSL 3, 19), le peuple élu, en qui s'accomplissent les promesses faites à l'ancien Israël.

II. La rencontre avec la pensée antique

1. Athènes ou Jérusalem ?

À la différence de la confrontation avec le judaïsme, la rencontre entre la pensée chrétienne naissante et la pensée antique, principalement grecque, ne pouvait s'adosser sur un corpus commun, dont il fallait travailler les ambivalences pour en autoriser l'appropriation : d'emblée, le christianisme ne put tabler que sur quelques rares textes du Nouveau Testament propres à établir un dénominateur commun entre la foi et la culture païenne (par ex. le discours de Paul devant l'Aréopage, Ac 17, 22 sq., ou le début de la *Lettre aux Romains*). À cette difficulté principielle s'ajouta la disqualification paulinienne de la sagesse grecque : à ceux qui recherchent la sagesse (*sophia*), Paul

oppose le « langage de la croix » (1 Co 1, 18) qui, aux yeux du monde, n'est que folie. Puisque la « folie de Dieu » est plus sage que les hommes et que « la sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu » (1 Co 3, 19), aucun langage commun ne pouvait être établi entre le christianisme et la sagesse grecque. Tatien en déduisit un rejet total de la philosophie, qu'il considère comme mensongère et immorale (*Ad Graecos*). À sa manière, Tertullien tire les conclusions d'une telle incompatibilité : « Quoi de commun à Athènes et à Jérusalem ? Quoi de commun à l'Académie et à l'Église ? » (*De praescriptione*, VII, 9, SC 46, p. 98). Chez lui, il ne s'agit pas d'abord d'une dichotomie entre deux cultures, mais d'un divorce entre le contenu de la foi et la rationalité : « Le Fils de Dieu est mort ? Il faut y croire parce que c'est absurde » ; quant à sa résurrection, elle « est certaine parce que c'est impossible » (*De carne Christi*, V, 4, SC 216, p. 229).

Une telle position ne pouvait toutefois que contrevenir à la mission d'annoncer l'Évangile à tous, et notamment en direction des penseurs grecs dont les doctrines, de surcroît, n'étaient pas sans présenter des convergences remarquables (par exemple, morales) avec le kérygme chrétien dont les Apologues voulaient démontrer la supériorité. En réfléchissant les convergences observables entre le fait même du Christ et la philosophie et la pensée des Grecs, la foi se déploya pour elle-même et, en un travail authentiquement théologique, chercha à rendre raison de sa propre intelligibilité.

Plusieurs stratégies furent mises en œuvre pour expliquer les recoupements entre le monde grec et le message chrétien. Tout d'abord, reprenant une thématique développée par les apologues juifs (Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe), on expliqua le « plagiat » des Écritures (Théophile d'Antioche [? - ~ 190], À *Autolychus*, I, 14, SC 20, p. 90) par les poètes et les penseurs grecs à l'aide d'anecdotes plus ou moins pieuses et plausibles : pour écrire le *Phèdre*, par exemple, Platon se serait inspiré de la Bible (Origène, *Contre Celse*, VI, 19, SC 147, p. 224-229), dont il aurait eu connaissance lors de son séjour en Égypte en même temps que Jérémie (Augustin, *De Doctrina Christiana*, II, xxviii, 43, BAug 11, p. 307). D'une manière plus générale, on affirma l'antériorité chronologique des Écritures sur les textes de la culture grecque : par ce biais, on expliquait les similitudes en même temps qu'on fondait la supériorité de la Bible sur son antiquité. Par ailleurs, la présence de parcelles de vérité dans la philosophie grecque pouvait être justifiée par la commune dépendance des hommes à l'égard d'un même créateur : des « semences de vérités » (*logos spermatikos* ; cf. Justin, *Apologie*, 44, 10, éd. Migne, 1994, p. 63), déposées dans tous les hommes, ont permis à certains philosophes païens (par exemple, Socrate) de pré-comprendre ce que le Christ a

révéle ouvertement. Certains apologistes, comme Tertullien (*De Corona*, VI, 2), firent appel à l'idée stoïcienne d'une loi naturelle, par laquelle était accessible la connaissance de l'existence de Dieu, de sa justice et de sa bonté, mais aussi des principes moraux. D'autres, enfin, firent de la philosophie un don que Dieu fit aux Grecs (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, 2, 6, SC 428, p. 53 ; cf. I, 2, 20, SC 30, p. 58). Dans ces démarches, l'essentiel était d'abord d'établir ou de reconnaître une communauté de notions, et même un langage commun, entre christianisme et pensée grecque. Indirectement, ces observations conduisaient aussi à reconnaître la rationalité, voire la sagesse, du kérygme et à travailler son intelligibilité.

2. Démarcations théologiques

S'il fallut justifier les continuités entre la pensée grecque et la foi chrétienne, il parut tout aussi nécessaire de marquer les discontinuités et la singularité du christianisme. Là encore, comme dans le cas des relations avec le judaïsme, la rencontre avec la culture grecque constitua un puissant moteur de réflexion de la foi sur elle-même.

La doctrine de la création du monde se situa au cœur des spéculations des Pères de l'Église. En affirmant que Dieu est le « Père tout-puissant », les premiers symboles baptismaux reconnaissaient déjà la dépendance totale du monde à l'égard du Créateur. Mais, face à une pensée concevant le cosmos comme provenant de l'Un par émanation (Plotin et le néoplatonisme), ou comme le produit d'une fabrication effectuée par un démiurge (Platon, *Timée*) dont les intentions ne sont pas toujours bonnes (la gnose et le manichéisme), il fut nécessaire de penser le monde comme création d'un Dieu bon. L'idée de création *ex nihilo* (Dieu ne produit pas le monde en transformant une matière préexistante mais à partir de rien), déjà présente dans l'Ancien Testament (Pr 8, 22-31 et surtout 2 M 7, 28), est formulée dans le *Pasteur d'Hermas* (I, 1, 6, SC 53, p. 79 : « Tu as fait [passer] toutes choses du néant à l'être ») et reprise par Irénée (*Adversus Haereses*, IV, xx, 1, p. 468), Théophile d'Antioche (*À Autolycus*, II, 4, SC 20, p. 103), Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, IV, xliii, 3, SC 2 bis, p. 65), etc. Malgré ses difficultés conceptuelles indéniables – notamment parce qu'elle fait buter la pensée sur ses propres limites et qu'elle fait du mal un problème inexplicable –, cette thèse totalement inédite permit de se démarquer tant du panthéisme grec (le monde n'est pas Dieu) que de la gnose (la matière n'est pas l'œuvre d'une puissance méchante à laquelle il faudrait se soustraire par la connaissance). Par contrecoup, en dédivinisant le monde, elle mit l'accent sur la transcendance divine

et sur le monothéisme chrétien : « Celui qui a fait toutes choses se trouve être le seul Dieu, le seul Tout-Puissant et le seul Père. Il a créé et fait toutes choses, visibles et invisibles » (Irénee de Lyon, *Adversus Haereses*, II, xxx, 9, p. 254).

3. Théologie et philosophie grecque

Il est toutefois remarquable que les premiers efforts du christianisme pour se penser lui-même reposèrent sur des emprunts à la philosophie grecque : l'accusation de larcin et de plagiat pouvait être retournée. C'est en termes grecs que, à ses débuts, le christianisme se pense comme distinct de la pensée grecque. On a ainsi pu parler du dogme chrétien comme d'« une œuvre de l'esprit grec sur la terre de l'Évangile » (A. von Harnack). Inévitablement, ces reprises introduisaient des tensions importantes dans la compréhension de la doctrine chrétienne.

L'anthropologie platonicienne, notamment celle du *Phédon* (distinction entre une âme immortelle, apparentée au divin et un corps mauvais, soumis au devenir), exerça une influence importante sur les débuts de la théologie. La pensée de Clément d'Alexandrie fut ainsi imprégnée de la conception platonicienne des relations de l'âme et du corps ; et cette anthropologie rejaillit sur sa christologie – si l'homme est constitué de deux réalités distinctes, comment comprendre la passion et la souffrance du Christ et, plus généralement, rendre compte de l'incarnation ? L'influence du moyen-platonisme est aussi perceptible dans l'affirmation par Origène d'une préexistence des âmes et dans le lien qu'il opéra entre le péché et la corporéité terrestre. Quant à sa conception de la présence de l'âme dans le corps exposée dans le *Peri Archôn (Traité des Principes)*, elle empruntait manifestement nombre de ses éléments à la théorie platonicienne de la migration des âmes exposée à la fin de *La République* et dans le *Phèdre*. Mais ces thèses furent, à leur tour, à l'origine des difficultés qu'Origène éprouva à penser de manière conséquente la résurrection des corps. Se fondant sur un passage de la *Première Lettre aux Corinthiens* (1 Co 15, 35-44), il entendit l'expliquer *allégoriquement* et ainsi s'exposa à de nombreuses critiques : « Il y a aussi dans le corps un principe qui n'est pas soumis à la corruption, à partir duquel le corps surgit "incorruptible" » (*Contre Celse*, V, 23, SC 147, p. 70-71).

Le poids de la philosophie grecque fut aussi apparent dans les premières réflexions sur la possibilité d'attribuer à Dieu des affects. La Bible décrit souvent les sentiments et les passions éprouvées par Dieu (pitié, colère, regret – cf. Gn 6, 6 ; Ps 6, 2 ; Rm 2, 8, etc.). Cette

description parut cependant contraire à la perfection divine : liées au changement et au corps, les passions ne pouvaient être compatibles avec l'immutabilité de Dieu ; elles introduisaient par ailleurs de la passivité dans la divinité. Reprenant le concept platonicien et stoïcien d'*apatheia*, on posa de manière quasi axiomatique l'impassibilité de Dieu. Apollinaire de Laodicée [? - ~ 390] affirme ainsi : « Quiconque introduit la passion dans la puissance [divine] est athée » (*Fides secundum partem*, 12). Comme dans le cas de l'héritage de l'anthropologie platonicienne, cette thèse ne fut pas sans susciter des questions, principalement parce qu'elle achoppait sur les souffrances endurées par le Christ dans la Passion et parce qu'elle ne s'accordait pas avec le texte même des Écritures.

Deux autres emprunts de la théologie chrétienne à la philosophie grecque sont significatifs. Au I^{er} concile de Nicée (325), on prit la décision d'introduire *dans* la confession de foi le concept non biblique d'*homoousie*. Ce terme, provenant directement de la philosophie néoplatonicienne (dans laquelle il désigne la parenté de l'âme avec les réalités divines – cf. Plotin, *Traité*, 2 [= *Ennéades*, IV, 7], 10, 19 ; Jamblique, *Mystères d'Égypte*, 3, 21) et, par elle, des spéculations de Platon, d'Aristote et des Stoïciens sur l'essence (*ousia*), fut utilisé dans le cadre des polémiques contre l'arianisme pour désigner le fait que le Fils, par lequel le monde est sauvé, ne peut pas être une créature de Dieu, mais Dieu lui-même : il est *consubstantiel* au Père. Par cette décision, la philosophie grecque entraînait dans l'expression que l'Église donnait à sa propre foi.

Il est enfin remarquable que le terme de « philosophie », comme désir d'une sagesse dont Paul fait l'*autre* de la foi, en vint à désigner la réalisation la plus accomplie du chrétien : la captation de l'héritage grec, et notamment de ses réalisations les plus emblématiques, s'effectua au profit de la figure du moine, présenté à la fois comme celui qui a choisi la vie la meilleure et comme le vrai philosophe. L'idéal platonicien de contemplation (*theôria*) du divin, le discours ascétique du *Phédon* comme les exhortations stoïciennes à mener une vie libre à l'égard des passions sont réinvestis dans la vie chrétienne. Au début de son *Discours ascétique*, Évagre peut ainsi affirmer que « de nombreux Grecs et des Juifs aussi nombreux ont tenté de philosopher, mais que seuls les disciples du Christ ont désiré la sagesse véritable » (*Philocalie*, éd. Astir, t. 1, p. 190) ; de son côté, retrouvant une expression dont l'initiateur fut vraisemblablement Jean Chrysostome [~ 349 - ~ 407], Jean Cassien [~ 355 - ~ 435] put décrire les Pères du désert comme les « héros de la *philosophie chrétienne* » (*Collationes*, IV, 1, SC 42, p. 167). Partant, la rationalité philosophique cessa d'être présentée comme ce qu'il fallait ignorer, voire refuser : elle était

importée dans la compréhension que le christianisme avait de lui-même.

4. Une hellénisation du christianisme ?

Faut-il en déduire que les premiers moments de la théologie sont aussi ceux d'une dénaturation du kérygme, que, en rencontrant la pensée grecque, en reprenant son lexique et ses orientations les plus profondes, le christianisme se soit défiguré et que la théologie devrait se dépouiller de ses emprunts pour retrouver ou restaurer un christianisme non hellénisé ? Sans pouvoir résoudre en quelques lignes cette question complexe, on peut toutefois souligner que, sur les quelques thèmes évoqués plus haut, les « emprunts » de la pensée chrétienne à la culture grecque ne peuvent être compris, loin s'en faut, comme une renonciation au cœur même du kérygme chrétien.

L'affirmation que le christianisme constitue la vraie philosophie se doubla ainsi d'un autre discours faisant de la philosophie et, plus généralement, de l'héritage grec, une propédeutique ou une préparation à l'accueil de l'Évangile : appliquant à la philosophie des Grecs ce que Paul dit de la loi des juifs (« Avant la venue de la foi [...], la Loi nous servit de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification » [Ga 3, 23-24]), Clément d'Alexandrie put écrire : « Avant la venue du Seigneur, la philosophie était indispensable aux Grecs pour les conduire à la justice [...]. Elle faisait leur éducation, comme la Loi celle des Juifs, pour aller au Christ. La philosophie est un travail préparatoire ; elle ouvre la route à celui que le Christ rend ensuite parfait » (*Stromates*, I, 15, 28, SC 30, p. 65). En définitive, le Christ reste le seul maître.

Par ailleurs, l'utilisation emblématique du concept non biblique d'*homoousie* ne consista pas à importer servilement dans la théologie chrétienne les élaborations conceptuelles des néoplatoniciens : à la rareté de l'emploi de ce terme dans les textes de Plotin, Porphyre et Jamblique, s'oppose l'abondance de ses usages chez les auteurs chrétiens de la même époque (cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v.). Le mot lui-même ne fut pas utilisé de manière irréfléchie, comme en témoignent le travail conceptuel très technique et les polémiques des Pères du 1^{er} Concile de Nicée à propos de l'éventuelle distinction à établir entre l'*homoousia* (le Fils est consubstantiel au Père) et l'*homoiousia* (le Fils est d'une substance semblable à celle du Père).

Quant à l'idée de l'impassibilité de Dieu, elle visait d'abord à s'opposer

aux représentations mythologiques soumettant les dieux aux passions humaines. Elle conduisait aussi au cœur du *paradoxe* chrétien : dans le Christ, s'unissent, « sans confusion ni séparation » (selon la formulation dogmatique du concile de Chalcédoine [451]), l'impassibilité de Dieu et la « passibilité » de l'homme. Loin de reproduire une conceptualité grecque, ce « larcin » imprima au philosophème hellénique une torsion propre à le rendre méconnaissable.

De ce point de vue, et d'une manière plus générale, les dettes de la théologie chrétienne vis-à-vis de la pensée grecque donnèrent lieu à des concepts qui, d'un point de vue philosophique, pouvaient sembler de véritables monstres. Ils reconduisaient pourtant, en se laissant modifier par lui, aux affirmations centrales du mystère chrétien – ainsi de la relation entre le Verbe (*logos*) et la chair dans la théologie johannique, des élaborations conceptuelles à propos des accidents sans substance dans la transsubstantiation eucharistique ou encore de l'idée de « relations subsistantes » dans la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin. Les termes et les concepts grecs repris par les Pères à l'intérieur de leur travail théologique conservent indéniablement des traces de leurs emplois préthéologiques : leurs significations font sans doute mémoire des théories philosophiques qui leur ont donné naissance et qui les ont portées. Mais, parce que la théologie est d'abord en dette vis-à-vis d'un texte biblique qu'il s'agit d'interpréter, leur emploi fut soumis aux règles de toute herméneutique conséquente : si comprendre revient à traduire, à dire et à penser la même chose mais autrement, il est inévitable de faire subir aux concepts disponibles dans une langue ou dans une philosophie données une déformation qui les ouvre à un sens que, jusqu'alors, ils ne disaient pas. Les relations du christianisme et de la philosophie grecque doivent ainsi être replacées dans le contexte d'une interrogation beaucoup plus générale sur l'aptitude de la pensée à créer du neuf avec de l'ancien et, dans un autre ordre, sur la dimension herméneutique de la foi. Le paradigme de cette interrogation est fourni par le récit de la Pentecôte (Ac 2, 1-13) : toutes les langues peuvent accueillir « les merveilles de Dieu ».

Aussi la rationalité philosophique héritée des Grecs se trouve-t-elle dialectiquement insérée dans la foi : elle en dégage les virtualités et, en retour, se laisse travailler intérieurement par son objet. Elle fournit ainsi, aux côtés des efforts imposés par la confrontation avec le judaïsme, l'une des premières impulsions à la théologie.

III. La connaissance et la foi

Dans cette rencontre du christianisme et de la philosophie grecque, deux figures émergent, Clément d'Alexandrie et Origène, tous deux de l'école d'Alexandrie. L'un et l'autre ont, entre autres particularités, de poser les principes d'une autocompréhension de la foi et, en se fondant sur des textes bibliques, de reconnaître l'antériorité de la foi sur la connaissance en même temps que la suprématie théologique de la connaissance sur la simple foi.

1. La connaissance comme accomplissement de la foi

De fait, apportant le salut par la foi, le christianisme se présente d'emblée comme la révélation d'un secret et comme une connaissance : « À vous, il a été donné de *connaître* les *mystères* du royaume des cieux » (Mt 13, 11). Dans l'*Évangile* de Jean, le vocabulaire de la connaissance est constamment employé pour désigner une reconnaissance intime, existentielle, de la divinité du Christ (Jn 8, 28) et de la relation qui l'unit au Père (Jn 10, 14-15 ; 14, 17) : « La vie éternelle, dit Jésus à son Père, c'est qu'ils [sc. tous ceux que le Père a donnés à son Fils] te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17, 3). Une même thématique s'observe dans les lettres de Paul. L'expérience chrétienne s'accomplit dans la connaissance de Dieu (Phil 3, 10) : « Le Dieu qui a dit : “Que des ténèbres resplendisse la lumière” est Celui qui a resplendi dans nos cœurs, pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (2 Co 4, 6). Et c'est encore dans le vocabulaire de la connaissance que la traduction grecque de la Bible hébraïque (la Septante) exprime la communion d'Israël avec Dieu (cf. par ex. Os 2, 19-20). Dans ces différents emplois, le terme de *connaissance* n'a pas le sens contemporain d'« activité intellectuelle et purement théorique » ; il est à entendre en un sens pratique, éthique ou spirituel : dans l'Ancien Testament, il s'exprime dans une symbolique nuptiale. Chez Clément comme chez Origène, la thématique de la connaissance de Dieu a des accents indéniablement mystiques.

Par ailleurs, cette utilisation du lexique de la « connaissance » (*gnôsis*) laisse entendre que, de même que le savoir peut être plus ou moins assuré ou développé, l'expérience de Dieu peut être plus ou moins parfaite. Le Nouveau Testament présente des exemples d'une telle gradation : Paul explique aux Corinthiens qu'il ne peut leur parler

comme à des « hommes spirituels » mais seulement comme à « de petits enfants dans le Christ » (1 Co 3, 1-3). L'auteur de la *Lettre aux Hébreux* (5, 11-13) oppose les « premiers rudiments des oracles de Dieu », accessibles à ceux qui sont « lents à comprendre », et les « choses difficiles à exposer », réservées aux « parfaits, ceux qui, par l'habitude, ont le sens moral exercé au discernement du bien et du mal ».

De tels textes, dont les termes mêmes retrouvaient les expressions les plus précises de la philosophie grecque, donnèrent une légitimité à un approfondissement des relations et des interactions de la foi et de la connaissance, et, par suite, à l'activité proprement théologique : celle-ci, dans sa double dimension théorique et expérientielle, est présentée comme supérieure à la simple foi.

2. De la foi à la connaissance

Clément d'Alexandrie établit dans les *Stromates* une distinction entre une foi commune et une foi réfléchie, scientifique, qu'il désigne du terme de « connaissance » ou de « gnose » (*gnosis*) et qu'on pourrait nommer *théologie*. Cette doctrine se distingue clairement du gnosticisme, c'est-à-dire des courants marginaux des premiers siècles de notre ère (hermétisme, manichéisme, etc.) qui dévalorisent la foi au profit de la connaissance, seule source de salut – il s'agit vraisemblablement, là, de ce que Paul appelle la « gnose au nom mensonger » (1 Tim 6, 20), qui met la connaissance au-dessus de la charité (1 Co 8, 1). Pour Clément, le point de départ de la gnose est la foi dans le Christ, dans son enseignement tel que les Écritures et l'Église l'ont transmis : « Seule est la vérité souveraine et inattaquable celle que nous enseigne le Fils de Dieu » (*Stromates*, I, 20, 97, SC 30, p. 122) : il n'y a rien à ajouter à l'Évangile. Il serait cependant erroné et même dangereux de négliger, au nom de cette suffisance de la foi, la philosophie et la dialectique héritées des Grecs et, d'une manière plus générale, la culture générale (*paideia*). Ces disciplines, dont Clément reconnaît la valeur propédeutique, permettent non seulement de repousser les attaques contre la foi, et ainsi d'échapper à l'hérésie, mais aussi d'assurer la foi elle-même : « Nous prenons une persuasion ferme de l'appréhension (*catalèpsis*) de la vérité en acquérant la science (*epistémè*) de ce qui était seulement supposé » (*Stromates*, I, 2, 20, SC 30, p. 59). Reprenant des termes qu'il emprunte directement au moyen-platonisme et au stoïcisme, Clément peut ainsi dire que la foi (*pistis*) est une préconception (*prolèpsis*) que l'étude (*meletè*) transforme en science (*epistémè*), c'est-à-dire en gnose.

Le principe de l'analyse de Clément consiste à souligner, à la suite de Platon et d'Aristote, que, sauf à vouloir tomber dans une régression à l'infini ruinant toute connaissance, les principes de toute démonstration ne peuvent être eux-mêmes démontrés : « Les principes sont indémontrables » (VIII, 3, 7) et « toute recherche repose sur une connaissance (*gnosis*) préexistante » (VIII, 3, 8). Il revient à la foi de fournir ces principes. Mais il revient à la philosophie de déployer le sens même de ces principes : « La philosophie se consacre à la recherche de la vérité et de la nature réelle des choses – j'entends cette vérité que le Seigneur lui-même a désignée en disant : “Je suis la Vérité” » (I, 5, 32, SC 30, p. 69). À vrai dire, dans la foi, la vérité est donnée ; le croyant n'a donc plus rien à chercher. Il doit néanmoins comprendre ce qu'il sait : « La recherche qui va de pair avec la foi, qui édifie sur le fondement de la foi la connaissance (*gnosis*) magnifique de la vérité, est la meilleure » (V, 1, 5, SC 278, p. 31). La foi s'accomplit donc en connaissance inébranlable, démontrée, scientifique. En définitive, la gnose est démonstration de la foi, c'est-à-dire théologie [1].

Dans le passage de la foi à la gnose, il n'y a cependant pas de rupture : la gnose est le déploiement de la foi. La gnose reste donc foi, puisqu'elle en est le développement rationnel ; et la foi est déjà gnose, puisqu'elle en est l'ébauche. « La foi est donc la connaissance abrégée, pour ainsi dire, de l'indispensable, et la connaissance est la démonstration ferme et assurée des doctrines reçues par la foi ; elle est édifiée sur la foi grâce à l'enseignement du Seigneur, amenant à la certitude inébranlable et à la compréhension scientifique » (VII, 10, 57, SC 428, p. 187). Dans ce passage, il n'y a pas non plus élimination de la foi, de ses exigences spirituelles ou éthiques, au profit d'une activité purement intellectuelle : l'accès à la gnose exige certes un travail démonstratif, mais se double aussi d'une purification des passions, d'un effort moral, d'un exercice des vertus – la dichotomie du théorique et du pratique est inconnue des Anciens. Cette gnose se démarque donc doublement du gnosticisme. Elle présuppose en effet la foi et (mais, sur ce point, Clément n'est pas toujours univoque) s'accomplit dans la charité.

3. Croire et voir

Tout en faisant, comme Clément, de la gnose l'accomplissement de la foi, Origène se démarque de lui dans son appréciation de l'héritage grec. Le don de la philosophie aux Grecs n'est pas pour lui comparable à l'alliance de Dieu avec les Hébreux : la philosophie n'est pas un

autre testament. Il lui reconnaît cependant une utilité, qu'il expose par une interprétation du livre du *Deutéronome* (21, 10-13) dont la postérité médiévale sera importante : le guerrier qui voudra épouser une prisonnière devra lui raser la tête et lui couper les ongles ; de même dans l'utilisation de la philosophie grecque : il faut l'émonder de ce qui, en elle, est mort et inutile (*Homélies sur le Lévitique*, VII, 6, SC 286, p. 349). La foi est donc, comme chez Clément, un préalable et une règle. Au philosophe Celse se moquant des fables absurdes du christianisme et de la crédulité des chrétiens, Origène répond de manière aristotélicienne en réévaluant la foi (*pistis*) que le platonisme, l'école à laquelle Celse se rattache, considère comme un mode inférieur de connaissance. La raison ne peut tout démontrer et la foi comporte une dimension pragmatique indéniable – le choix d'une école de philosophie s'opère toujours sur la base d'une croyance : on préfère toujours telle école à telle autre (*Contre Celse*, I, 10, SC 132, p. 103). Le christianisme, lui, assume cette prévalence de la foi sur la raison.

La foi n'est toutefois qu'un préalable : les apôtres « ont transmis très clairement à tous les croyants, même à ceux qui semblaient trop paresseux pour s'adonner à la recherche de la science divine, tout ce qu'ils ont jugé nécessaire. Mais les raisons de leurs assertions, ils ont laissé la tâche de les rechercher à ceux qui mériteraient les dons les plus éminents de l'Esprit » (*Traité des Principes*, Préface, 3, SC 252, p. 79). Il y a ainsi, pour Origène, une grande différence entre « croire simplement en Dieu » et « connaître Dieu » (*Commentaire sur saint Jean* XXIX, iii, 16, SC 290, p. 55). La foi des simples est suffisante et repose sur un langage (les paraboles et les miracles) qui leur est proportionné. « Il faut que soient sauvés même les plus simples, qui s'adonnent de leur mieux à la piété » (*Contre Celse*, VI, 13, SC 147, p. 211). Mais la connaissance est meilleure que la foi : ceux que la samaritaine a convertis au Christ par ses paroles (cf Jn 4, 39) « renient la foi due aux paroles de la femme, car ils ont trouvé mieux qu'elle : c'est d'entendre le Sauveur lui-même. [...] Mieux vaut marcher par la vue que par la foi » (*Commentaire sur saint Jean*, XIII, liii, 352-353, SC 222, p. 229-231).

Ce passage de la foi à la vue est signifié spirituellement par le miracle de la multiplication des pains. Après avoir nourri la foule, au bord d'un lac, le Christ la congédie (Mt 14, 22) ; les disciples, eux, « devaient partir pour le rivage d'en face, dépasser le “visible” et le charnel, car ils sont “transitoires”, et parvenir les premiers vers “l'invisible et le définitif” » (*Commentaire sur saint Matthieu*, XI, 5, SC 162, p. 287, texte intégrant 2 Co 4, 18). Les règles herméneutiques élaborées par Origène gouvernent le passage de la chair de la lettre,

illustrée dans le Nouveau Testament par les miracles et les paraboles et, plus généralement par le sens littéral, à l'invisible, à l'esprit et au *Logos*, c'est-à-dire au sens spirituel : « Il faut inscrire trois fois dans sa propre âme les pensées des saintes Écritures : afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'Écriture – nous appelons ainsi l'acception immédiate – ; que celui qui est un peu monté le soit par ce qui est comme son âme ; mais que le parfait [...] le soit de la loi spirituelle, qui contient une ombre des biens à venir. De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donnée dans sa providence pour le salut des hommes » (*Traité des Principes*, IV, ii, 4, SC 268, p. 311-131) [2] : une analogie relie les trois sens de l'Écriture et l'anthropologie triple d'Origène.

La recherche de la gnose exige donc qu'on « scrute les Écritures » (*Contre Celse*, III, 33, SC 136, p. 79) pour atteindre les « secrets de Dieu » (*Homélies sur les Nombres*, 21, 1, SC 461, p. 65). Il n'y a là ni élitisme, ni ésotérisme, ni même l'idée d'un salut par la connaissance. Reprenant la *Lettre aux Galates* (4, 9), Origène souligne qu'on ne connaît Dieu que pour autant qu'on est connu de lui : la connaissance est une grâce (*Contre Celse*, VII, 44, SC 150, p. 117). C'est le *Logos* qui, comme le Christ pour les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 24-27), enseigne le chrétien parfait, et son enseignement est proportionné à l'effort moral pour se rapprocher de Dieu. Quant à l'ésotérisme, il est tout simplement à la mesure de Dieu, qui « est incompréhensible » (*Traité des Principes*, I, i, 5, SC 252, p. 97) ; il est corrélatif à un Dieu qui n'est connu que de ceux à qui il veut se révéler [3].

IV. Science et sagesse

Si, comme on l'a noté plus haut, Augustin n'innove pas dans son usage du mot *theologia*, il pose cependant les principes de ce qui, au Moyen Âge, deviendra la théologie, comprise comme intelligence de la foi (*intellectus fidei*) ou comme foi en quête de sa propre intelligence. Lorsque, dans la *Cité de Dieu*, Augustin s'interroge sur le sens même de la *theologia* et qu'il reprend la tripartition stoïcienne de la théologie (mythique, civile et physique), il se détourne rapidement des théologies des poètes et des peuples pour s'attacher à celle des philosophes. L'autocompréhension de la foi doit se mesurer, dans sa méthode comme dans ses principes, à la théologie rationnelle des philosophes : elle doit articuler la connaissance (*scientia*) et la sagesse (*sapientia*).

1. Croire pour comprendre

Pour Augustin, croire et comprendre sont deux actes différents : il y a des choses que nous comprenons sans les croire et d'autres en lesquelles nous croyons sans pouvoir les comprendre. Cependant, l'intelligence et la foi ne doivent pas être séparées l'une de l'autre. Les Manichéens tournent en ridicule la croyance : ils n'acceptent que la science. Ce faisant, ils se privent de toutes les connaissances, par exemple factuelles, auxquelles la croyance donne accès (ainsi de l'identité de nos parents, qui n'est jamais connue que par leur témoignage ; cf. *De utilitate credendi*, XII, 26). Pour finir, ils demandent de « croire en une foule de colossales absurdités délirantes » (*Confessions*, VI, v, 8) : « Mieux vaut croire ce qui est vrai, sans l'avoir vu, que de prétendre voir ce qui est faux » (*Épist.*, 120, 8). Réciproquement, il serait insuffisant de s'en tenir à la seule foi : la raison permet en effet à la foi de découvrir quelques-unes des choses qu'elle cherchait, si bien qu'on ne peut « prétendre avoir trouvé ce que l'on croit sans le connaître » (*De libero arbitrio*, II, ii, 6, BAug 6, p. 219). Augustin peut ainsi appliquer à la foi et à l'intelligence le précepte du Christ, « Cherchez et vous trouverez » (Mt 7, 7) : « La foi cherche, l'intelligence trouve » (*La Trinité*, XV, ii, 2, BAug 16, 423).

Dans le cas de la foi en Dieu, croire et comprendre sont donc intimement liés l'un à l'autre : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas », affirme le texte d'*Esaïe* (7, 9) abondamment cité par Augustin (dans une traduction – *si non credideritis, non intellegitis* – s'appuyant sur le texte de la Septante, non incorporée à la Vulgate). La foi précède donc l'intelligence (*Homélies*, 118, 1). Mais, se fondant sur l'Évangile de Jean (17, 3), Augustin affirme aussi que la vie éternelle, ce n'est pas de croire, mais de connaître le vrai Dieu. De ce fait, « personne ne devient propre à trouver Dieu s'il ne commence par croire ce qu'il finira par connaître » (*De libero arbitrio*, II, ii, 6, BAug 6, p. 219).

Dans cette compréhension des inter-relations du croire et du comprendre qui, apparemment, ne diffère pas des intuitions déjà formulées par Clément ou Origène, Augustin introduit cependant des modulations qui lui sont propres. La foi lui apparaît en effet comme un acte de la raison : la préséance de la première sur la seconde est raisonnable, au point qu'il n'est pas absurde de conseiller de croire pour comprendre : « Nul ne croit quoi que ce soit s'il n'a d'abord pensé qu'il fallait croire » (*De praedestinatione sanctorum*, II, 5, BAug 24, p. 473). De ce point de vue, le dépassement de la raison n'est pas déraisonnable. Aussi l'affirmation d'*Esaïe* peut-elle être renversée : « Il

faut comprendre pour croire et croire pour comprendre » (*Homélie*, 43, 9 : « *Intellige ut credas, crede ut intelligas* »). Ces deux propositions constituent comme les deux versants de l'activité théologique d'Augustin.

Dans le *De doctrina christiana* (*Enseigner le christianisme*), où il jette les bases d'une culture authentiquement chrétienne, Augustin met la compréhension au service de la foi : l'intelligence des Écritures aussi bien que l'exposition de la foi demandent qu'on recoure aux disciplines héritées des cultures grecque et latine (principalement l'histoire et la rhétorique) ou à la connaissance des langues dans lesquelles la Bible a été écrite. En s'armant des disciplines profanes, qu'il aura préalablement émondées de leurs inventions et de leurs faussetés (*De doctrina christiana*, II, xl, 60, BAug 11, p. 331), le chrétien pourra éclaircir les passages obscurs du texte biblique, passer des mots à ce qu'ils signifient et progresser dans sa compréhension de la foi. Quant à la légitimité de cette insertion des sciences païennes dans l'édifice de la foi, elle dépend essentiellement de la prise en compte des médiations humaines par lesquelles la Parole de Dieu nous est transmise : « La condition humaine aurait été humiliée si Dieu avait paru refuser que sa Parole fût délivrée à des hommes par des hommes » (*De doctrina christiana*, prol. 6, BAug 11, p. 175). Si la foi fait d'une certaine manière voir la vérité, elle n'est donc pas une illumination immédiate et autosuffisante, qui dispenserait d'un patient travail de compréhension.

Il reste que ce travail n'a de sens que dans le contexte même de la foi : l'éloquence latine soutient l'esprit dans l'expression de ce qu'il croit, l'histoire permet de ne pas commettre d'anachronismes dans la lecture des Écritures et la connaissance des langues éclaire le sens des récits bibliques [4] – et Augustin n'a pas de mots assez durs pour tout usage des disciplines profanes qui les émanciperait de la tutelle de la foi. De ce fait, l'intelligence procède de la foi : il n'est pas déraisonnable de croire et, une fois accompli le pas de la foi, la raison découvre combien elle a elle-même gagné à se soumettre à la foi. Cette soumission lui donne de nouveaux objets à connaître (ainsi de la trinité psychologique, image de la trinité divine) et l'ancre dans la vérité révélée par le Christ, le Maître intérieur. Par contrecoup, la soumission à la foi se confirme elle-même : « Il n'y a que l'autorité pour ouvrir la porte à tous ceux qui désirent connaître des biens grands et cachés. Celui qui la franchit suit sans aucune hésitation les préceptes de la meilleure vie, qui l'ont rendu plus apte à l'étude. Et c'est seulement alors qu'il comprend combien étaient rationnelles ces règles qu'il a suivies avant même de pouvoir utiliser sa raison, et quelle est cette raison qu'il suit, désormais affermi et bien disposé

grâce à l'autorité qui a guidé ses premiers pas » (*De ordine*, II, 26, BAug 4, p. 409). En écho à Clément et à Origène, Augustin peut ainsi souligner que l'intelligence est la récompense de la foi (*In Ioannis evangelium*, XXIX, 6, BAug 72, p. 607).

2. Scientia et sapientia

Dans cette analyse des relations de la foi et de l'intelligence, Augustin jette les bases de ce que les scolastiques nommeront théologie : la foi est à la recherche de sa propre compréhension et, à cette fin, utilise les arts libéraux hérités de la culture antique. La distinction augustinienne de la science (*scientia*) et de la sagesse (*sapientia*) s'approche au plus près d'une compréhension réflexive d'une telle intelligence de la foi : « La connaissance intellectuelle des réalités éternelles relève de la sagesse, tandis que la connaissance rationnelle des réalités temporelles relève de la science » (*De Trinitate*, XII, xv, 25, BAug 16, p. 256). Cependant, la science ne porte pas sur tout ce que l'homme peut savoir, mais « seulement sur ce qui engendre, nourrit, défend et fortifie la foi très salutaire qui conduit à la vraie béatitude » (XIV, i, 3, BAug 16, p. 349). De son côté, la sagesse, portant sur le principe de tout savoir et de tout bien, vise l'éternel et la béatitude. Il n'y a pas là deux orientations conflictuelles : la science n'a de sens qu'en vue de la sagesse, de même que l'intelligence n'est à sa place qu'en se soumettant à la foi qu'elle approfondit. L'intelligence de la foi est ainsi tension vers un Dieu dont l'incompréhensibilité relance perpétuellement l'activité de compréhension – Dieu est cherché pour être trouvé et est trouvé pour être cherché (XV, ii, 2, BAug 16, p. 421-422) – vers un Dieu qui polarise constamment le désir de la béatitude.

Cette complémentarité de la *scientia* et de la *sapientia* est accentuée par le sens assez large qu'Augustin donne à la notion de science : incluant une connaissance des réalités historiques, et donc de la révélation (XIII, xix, 24, BAug 16, p. 333), elle porte aussi sur l'action : elle engendre les vertus cardinales (courage, prudence, tempérance et justice, XII, xiv, 22). De son côté, la sagesse n'est pas uniquement piété et culte de Dieu (XII, xiv, 22, BAug 16, p. 251 sq.), elle est aussi contemplation intellectuelle de la nature suprême (XV, xxvii, 49, BAug 16, p. 559). En définitive, la soumission de la *scientia* à la *sapientia* revêt plusieurs significations : elle interdit à la science tout repli dans la vaine curiosité ; elle subordonne aussi l'action morale à la contemplation ; elle fait enfin de la *scientia* la propédeutique à une sagesse qui, seule, peut lui donner sens. Le sens de l'activité

théologique, de l'*intellectus fidei*, est de s'épanouir en contemplation de Dieu.

Cette relation de la science et de la sagesse est réalisée dans le Christ, en qui s'unissent le temporel et l'éternel : « Notre science, c'est le Christ, notre sagesse est aussi ce même Christ. C'est lui qui sème en nous la foi portant sur les réalités temporelles. C'est lui qui montre la vérité portant sur les réalités éternelles. C'est par lui qui nous parvenons jusqu'à lui, que nous tendons par la science à la sagesse » (XIII, xix, 24, BAug 16, p. 337). De ce fait, sans que le mot soit employé, la théologie se voit reconnue à la fois en sa nécessité et en ses modalités. Se trouvent aussi fixés les principes d'une compréhension des dimensions intellectuelles et spirituelles de la théologie. De ce point de vue, les débats médiévaux se situeront d'emblée à l'intérieur des principes fixés par Augustin, fût-ce pour les déplacer.

Notes

[1] J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux ii^e et iii^e siècles*, Tournai-Paris, 1961.

[2] H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris-Bruges, 1961.

[3] H. U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Le Cerf, 1957.

[4] H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

Chapitre III

Questions médiévales

Selon un préjugé communément reçu, la théologie médiévale est de part en part scolastique. Connoté péjorativement, ce qualificatif désigne une forme de pensée dévitalisée par une méthode de raisonnement mécanique et engoncée dans des subtilités stériles. Pour faire bonne mesure, on dénonce l'influence considérable exercée par la philosophie aristotélicienne sur la pensée et, plus spécifiquement, sur la théologie médiévales : cette période ne serait dotée d'aucune originalité propre, et se serait condamnée à ressasser les thèmes et les thèses d'Aristote.

Évidemment, les choses sont plus complexes. Ressaisir le sens et la portée des théologies médiévales implique tout d'abord qu'on ressaisisse les modalités selon lesquelles elles se sont exercées : si nombre d'entre elles se sont développées dans des écoles – et plus spécifiquement dans des universités –, elles ne furent pas toutes scolastiques ; quant aux sources, elles ne sont pas aussi univoques qu'on pourrait le penser. Mais c'est surtout à l'inventivité propre des théologies médiévales qu'il convient de revenir : le Moyen Âge fixe les termes mêmes de nombre de problématiques liées aussi bien à la scientificité de la théologie, et donc à son autonomisation vis-à-vis des autres disciplines héritées de la culture antique, qu'à son articulation avec la métaphysique et la philosophie.

I. Sources, lieux et méthodes

1. Un corpus philosophique et théologique

Le développement de la pensée et plus spécifiquement des théologies médiévales recouvre pour une large part l'histoire de la réception des textes d'Aristote.

De fait, la connaissance de l'œuvre de Platon se réduit à peu de choses : un extrait du *Timée* (17 a - 53 c) dans la traduction de Chalcidius (iv^e siècle), des passages du *Phédon*, du *Théétète* ou du *Politique* fournis par les *Disputationes* d'Arnobé (iii^e siècle), des thèses (par ex. sur la théorie des Idées) puisées dans l'œuvre d'Augustin (cf. *Quaest.*, XL). Si le *Ménon* et le *Phédon* furent traduits au xii^e siècle, leur diffusion fut des plus restreintes. Quant au néo-platonisme, il est connu directement par la traduction en 1160 des *Éléments de physique* de Proclus ; au xiii^e siècle, Guillaume de Moerbeke traduit d'autres œuvres de Proclus (*Commentaire sur le Parménide*, *Elementatio theologica*). Il faut attendre le xv^e siècle pour que l'œuvre de Platon soit traduite dans sa quasi-intégralité, notamment par Marcile Ficin. Malgré cette connaissance très parcellaire, l'œuvre de Platon exerça une influence profonde sur l'école de Chartres (Bernard de Chartres, chancelier de l'école de 1119 à 1126, Gilbert de Poitiers [1126-1140], Thierry de Chartres [1141-1150] et Guillaume de Conches [mort en 1154]).

La réception de l'œuvre d'Aristote s'opère en plusieurs temps. Avant le xii^e siècle, ne sont connus que les *Catégories* et le *De Interpretatione* d'Aristote (auxquels était joint l'*Isagoge* de Porphyre) traduits et commentés par Boèce ; cet ensemble, nommé *Logica vetus*, oriente la réflexion théologique dans le sens d'une analyse textuelle de la Bible. Entre 1120 et 1160, les autres parties de l'*Organon* d'Aristote – les *Premiers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* dans la traduction de Boèce, les *Seconds Analytiques* dans la traduction de Jacques de Venise – rentrent en circulation : cette *logica nova* introduit dans la réflexion théologique une dimension dialectique, illustrée principalement par Pierre Abélard. À la fin du xii^e et au début du xiii^e siècle, les autres œuvres d'Aristote gagnent l'Europe chrétienne : traduits directement du grec (notamment à Paris) ou à partir de versions arabes (à Tolède), la *Physique*, le *De anima*, le *De Caelo* et la *Metaphysica* font leur entrée dans la pensée médiévale. Elles importent en théologie une connaissance de l'homme et de la nature extérieure aux données bibliques et bouleversent, par exemple chez Thomas d'Aquin, la compréhension de la foi.

Ce bref schéma chronologique interdit de penser qu'Aristote exerça sur la théologie médiévale une domination sans partage. Plusieurs points confirment cette thèse. 1 / Chaque œuvre d'Aristote (par exemple, la *Métaphysique*) connut des traductions multiples, plus ou moins complètes et organisées de manières différentes. La philosophie aristotélicienne des théologiens médiévaux n'est pas homogène : chaque thèse résulte d'abord d'un corpus spécifique. 2 / Sont présentés comme œuvres d'Aristote nombre de textes apocryphes et de pseudépigraphes, notamment le *Liber de causis* : ce recueil, constitué

d'une trentaine de propositions dominées par la pensée théologique de Proclus mais aussi par la philosophie de Plotin, fut présenté comme l'expression la plus aboutie de la théologie d'Aristote. À cela s'ajoute le fait que les œuvres d'Aristote furent traduites et diffusées en même temps que nombre de leurs commentaires arabes (rédigés notamment par Ibn Sîna (Avicenne [980-1037]) et par Ibn Rushd (Averroès [1126-1198]) dont certains étaient d'inspiration néoplatonicienne. Aussi l'aristotélisme médiéval n'est-il pas chimiquement pur : « platonisé » par les uns, il dut être « déplatonisé » par les autres [1]. 3 / La réception d'Aristote ne s'opéra pas sans résistance de la part des autorités ecclésiastiques : les condamnations se multiplient (1210, 1215, 1231, 1263) sans que l'influence du Stagirite puisse être contrecarrée. C'est principalement après le milieu du xiii^e siècle que la philosophie d'Aristote s'impose de manière déterminante, notamment avec l'œuvre de Thomas d'Aquin. Mais les théologies médiévales sont plurielles et dépendent d'écoles différentes : si l'introduction d'Aristote joua un rôle essentiel dans l'instauration d'une raison théologique, cette même raison se retourna contre celui qui l'avait inspirée et donna naissance à des théologies concurrentes, voire opposées.

Parmi les autres œuvres constituant le corpus théologique médiéval, et outre les commentaires arabes d'Avicenne et d'Averroès déjà cités, mentionnons certaines sources juives : Salomon Ibn Gabirol (nommé aussi Avencebrol ou Avicebron par les Latins [~ 1021-1058]), dont le *Fons vitae* a contribué à l'élaboration d'une théologie philosophique ; quant à Moïse Maïmonide [1138-1204], son *Guide des indécis* influença Thomas d'Aquin (dans sa troisième preuve de l'existence de Dieu) aussi bien que l'herméneutique de Maître Eckhart.

2. Les lieux de la théologie : de l'école à l'Université

Au Moyen Âge, l'activité théologique est inséparable de conditions sociales et institutionnelles précises. Jusqu'au xi^e siècle, la théologie se développe dans les écoles monastiques, vouées à la contemplation et à une étude des Écritures fondées sur les disciplines (rhétorique, grammaire) héritées de la culture antique. À partir du xii^e siècle, dans le cadre plus général de l'émancipation des communes, l'activité intellectuelle se développe dans les centres urbains. Dans les « écoles cathédrales » ou « épiscopales », elle se diversifie et accroît son autonomie. Certaines écoles se spécialisent : la dialectique se développe à Paris, la grammaire à Orléans, les disciplines du *trivium* (arithmétique, géométrie, astronomie et musique) à Chartres. Le xiii^e

siècle voit la naissance des universités, à Paris, Oxford, Bologne. L'organisation de l'activité intellectuelle s'en trouve profondément bouleversée. L'Université est en effet un lieu de « production du savoir, un espace de recherche et de confrontation » (A. de Libera) : déliée de toute obligation d'édification religieuse et des tâches proprement pastorales, elle fait de la théologie une activité professionnelle et technique, justiciable de ses propres règles.

L'organisation juridique et institutionnelle de l'Université relaie cette autonomisation. Dès le début du xiii^e siècle, l'Université parisienne acquiert ses statuts : elle est définie comme une organisation corporative, fixe elle-même ses règles de fonctionnement, détient le droit d'accorder la *licentia docendi* autrefois réservé à l'évêque. Dans sa structure interne, l'Université accorde à la faculté de théologie une place spécifique : elle domine en effet la faculté des arts (philosophie), traduisant ainsi de manière institutionnelle la condition ancillaire de la philosophie. Le cursus des études théologiques, qui compte une quinzaine d'années, est organisé de telle sorte que tout étudiant en théologie doit avoir acquis préalablement les degrés académiques propres à la faculté des arts. Conçues, comme la formation philosophique, sur un mode essentiellement dialogique, les études théologiques enchaînent lectures bibliques, commentaires du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, participations aux *disputationes* organisées dans l'Université.

3. Méthodes théologiques : glose, quaestio et sommes

Liée à la structure institutionnelle de l'Université et à l'organisation des études, la théologie médiévale s'expose dans des genres littéraires spécifiques, impulsés par l'importance croissante que, dans le *trivium* hérité des Latins, la dialectique a prise sur les autres disciplines (grammaire et rhétorique).

Redécouverte au début du xii^e siècle, la théorie aristotélicienne de la dialectique fut, avant cette date, connue indirectement par les commentaires (notamment des *Topica* de Cicéron) et les œuvres de Boèce. Pour Aristote, la dialectique consiste essentiellement en une « méthode qui permettra de faire des syllogismes à partir d'opinions admises sur tout sujet proposé et de ne rien dire de contraire à une affirmation que nous avons à défendre » (*Topiques*, I, 1, 100 a 18). À la différence de la science, fondée sur des prémisses vraies, la dialectique part du probable, de ce qui est communément reçu, pour en découvrir

ou en examiner la vérité : en philosophie, « la possibilité d'apporter aux problèmes des arguments dans les deux sens nous fera découvrir plus facilement la vérité et l'erreur dans chaque cas » (I, 2, 101 a 33-36). L'œuvre d'Aristote offre elle-même de nombreux exemples d'un tel usage philosophique de la dialectique. Avant de chercher par lui-même la vérité sur tel ou tel sujet, Aristote interroge les difficultés et les thèses communément admises : « On se trouve forcément dans une meilleure posture pour juger, quand on a entendu, comme des plaideurs adverses, tous les arguments en conflit » (*Métaphysique*, B, 1, 995 b 1-3).

Comme méthode de discussion, la dialectique promeut la puissance arbitrale de la raison. Sa reprise, dès le milieu du xi^e siècle, suscita de profondes résistances : en discutant rationnellement la présence réelle dans l'eucharistie, Bérenger de Tours fut accusé par Lanfranc du Bec de « laisser derrière lui les autorités sacrées et de se réfugier dans la dialectique » (*Sur le corps et le sang du Seigneur*, PL 150, 416). Sujette à de violentes polémiques (notamment de la part de Bernard de Clairvaux), la dialectique fut pourtant à l'origine de la méthode rationnelle propre à la théologie scolastique. En mettant ainsi en scène, dans le *Sic et Non*, les contradictions observables entre les autorités (textes bibliques, patristiques ou conciliaires) à propos de problèmes théologiques donnés, Abélard engagea l'activité théologique sur la voie d'une résolution purement rationnelle des conflits théoriques : la solution de ces conflits ne pouvait naître que d'une argumentation posée non par une autorité, mais par la raison.

De ce fait, la théologie s'affranchit de la glose, du commentaire biblique et, plus largement, de l'exégèse. L'exercice de la *lectio* (i.e. du commentaire biblique) perdure certes tout au long du Moyen Âge, y compris dans la formation du théologien. Et la coutume d'interroger conceptuellement le sens du texte biblique pour mieux en pénétrer le sens s'observe déjà chez les Pères de l'Église. Mais, à partir du xii^e siècle, les données de la foi sont soumises à une interrogation (*quaestio*) posée par la raison et faisant appel, pour sa solution, à la raison : comment se transmet le péché originel ? Les démons ont-ils la foi ? Tous les péchés sont-ils égaux ? L'incarnation était-elle nécessaire au salut de l'humanité ? Au xii^e siècle, « cette levée spontanée [de la *quaestio*] devient méthodique » [2], elle s'organise pour elle-même et, en se détachant des textes qui la suscitent, se prolonge en un discours rationnel autonome – ainsi dans les *Quaestiones de divina pagina* de Robert de Melun (vers 1145), les *Quaestiones* d'Odon de Soissons (1164) ou dans les *Disputationes* de Simon de Tournai (1201). Dans la foulée de cette activité questionnante naissent des florilèges de sentences bibliques ou patristiques, bientôt rejointes par les thèses des

maîtres universitaires (les *magistralia*) dont on reconnaissait ainsi la validité. L'ensemble de ces textes, déjà imprégné de technique dialectique, était destiné à nourrir le commentaire théologique, tel le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard [~ 1110-1160], le manuel de théologie qu'on étudiera jusqu'à Luther.

La *somme* constitue le point d'aboutissement de l'autonomisation de la raison : il ne s'agit plus, comme dans les *quaestiones disputatae*, de la transcription de *disputationes* effectivement tenues au cours d'une séance de cours, mais d'un travail de la raison s'interrogeant par et pour elle-même sur telle ou telle difficulté théologique. Comme Thomas d'Aquin l'indique dans le bref prologue de la *Summa theologiae*, l'ordre du raisonnement n'est commandé ni par un éventuel livre à expliquer ni par « l'occasion des disputes », mais par la « discipline » : la *quaestio*, pleinement intériorisée, est le mouvement même de la pensée [3].

II. La théologie comme science

1. Fides quaerens intellectum

Avant même que la question de sa scientificité ne devienne un axe central de la théologie médiévale, l'œuvre d'Anselme de Cantorbéry [~ 1033-1109] témoigne de la volonté d'intégrer la dialectique dans la foi. Dans une démarche fortement inspirée par la pensée d'Augustin, et notamment par les dernières pages du *De Trinitate*, Anselme fait de la foi et de la raison dialectique non deux facultés statiquement opposées l'une à l'autre, mais des puissances dont l'entraînement mutuel et dynamique conduit à la contemplation de Dieu. Le *Monologion* comme le *Proslogion* sont emblématiques de cette démarche : Anselme cherche à énoncer les « raisons nécessaires » de la foi – en l'occurrence, l'existence d'un Dieu un et trine. Il s'agit pour lui de méditer sur « la raison de la foi » (*de ratione fidei*). Le point de départ est la foi : Anselme ne cherche donc pas à rendre raison de la foi, ce qui supposerait une continuité entre la raison naturelle et la foi, mais à rendre rationnel ce que la foi donne d'abord à penser.

Dans le *Proslogion*, Anselme réalise dialectiquement ce programme augustinien d'une *foi cherchant l'intelligence* et, dans l'élaboration d'une thèse spécifique, met en œuvre une conception originale de la théologie. Le cœur de ce texte consiste en ce qu'on a considéré à tort comme l'ancêtre de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu,

argument que Kant, dans la *Critique de la raison pure*, qualifie d'*ontologique*. Or Anselme part non pas d'un concept ouvrant banalement l'accès à l'essence de Dieu, mais d'un mouvement dialectique par lequel la pensée est progressivement portée au-delà d'elle-même, dans la « lumière inaccessible » où Dieu habite (*Proslogion*, XVI, citant 1 Tm 6, 16). L'impulsion initiale est fournie par une définition de Dieu : il est « tel que rien de plus grand ne peut être pensé » (*Proslogion*, II, « *aliquid quo nihil majus cogitari possit* »). Il n'y a pas là, à proprement parler, un concept de Dieu, mais l'affirmation que « Dieu commence quand cesse le concept » (cf. J.-L. Marion, *L'argument relève-t-il de l'ontologie ?*, *Questions cartésiennes*, Paris, puf, 1991, p. 221-258) et quand la pensée éprouve dynamiquement les limites du pensable. Faisant de la grandeur divine un principe dialectique, l'intelligence est conduite à reconnaître l'existence de Dieu.

L'intérêt théologique de la thèse d'Anselme réside, entre autres choses, dans sa rigueur méthodologique. Anselme montre d'abord l'existence de Dieu de manière positive : il est plus grand d'exister dans la réalité que dans la seule intelligence. Puisque Dieu est tel qu'on ne peut rien penser de plus grand, il existe à la fois dans l'intelligence et dans la réalité (chap. II). À cette démarche positive, Anselme ajoute l'impossibilité de l'affirmation contraire : on ne peut pas penser que Dieu n'existe pas. En effet, ce qu'on ne peut pas penser non existant est plus grand que ce qu'on peut penser non existant (chap. III). L'argumentation culmine dans le chapitre XV : Dieu n'est pas seulement tel qu'on ne peut rien penser de plus grand, il est plus grand qu'on ne peut le penser. La « dialectique de la grandeur » (C. Viola) conduit ainsi la pensée à s'éprouver comme limitée du dehors par l'incompréhensibilité divine.

La dimension dialectique de la méditation anselmienne apparaît enfin dans l'insertion de l'incroyance au cœur d'une foi cherchant l'intelligence. Ensermée dans la trame du raisonnement, la possibilité de l'incroyance relance l'interrogation : « Comment l'insensé a-t-il dit dans son cœur ce qui ne peut être pensé ? », à savoir que Dieu n'est pas (chap. IV ; cf. chap. II, citant Ps 13, 1 et 52, 1). En se fondant sur la distinction des mots (*voces*) et des choses (*res*), Anselme souligne l'impossibilité de s'en tenir au seul plan du langage : celui qui comprend ce qu'est Dieu ne peut pas ne pas accorder son existence. Cette introduction de l'incroyant entre la foi et l'intelligence n'est pas rhétorique ou purement formelle : elle dynamise la foi. Elle l'oblige à assumer et à dépasser dialectiquement sa propre négation.

2. Une raison théologique

La découverte des textes aristotéliens, et notamment de la *logica nova*, conduit la théologie à repenser les conditions de sa scientificité. Jusqu'au début du xiii^e siècle, malgré le déploiement de la puissance dialectique de la raison, la théologie reste adossée à la seule Bible et dépend de procédés issus de l'analyse littéraire : au moment où les *quaestiones* prolifèrent, la théologie n'est pas clairement séparée de l'exégèse. Et si on la qualifie de *science*, c'est ou bien en un sens augustinien, différent profondément de la définition technique qu'Aristote donne de l'*epistémè*, ou bien en l'identifiant à la sagesse (*sapientia*), c'est-à-dire à la vision béatifique (Albert le Grand), ou bien enfin en un sens commun (Eudes Rigaud). De fait, tant qu'elle se déploie sous le régime de l'exégèse, la théologie ne peut être comprise comme science : les narrations bibliques ne sont pas démonstratives ; elles sont toujours particulières, alors que la science vise l'universel ; et, tandis que la science doit reposer sur des principes évidents, ou du moins mieux connus que les conséquences qu'elle démontre, la foi, fondée sur l'autorité des récits bibliques, relève de l'inévident.

Deux textes du Nouveau Testament rendaient toutefois légitime et même pensable une incursion d'une raison rigoureusement comprise en théologie. Un passage de la *Première lettre* de Pierre (1 P 3, 15), donné depuis l'Antiquité dans deux versions différentes – « soyez toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance [*spes*] / de la foi [*fide*] qui est en vous » –, a été lu comme la reconnaissance de la fonction apologétique de la raison. Il était dès lors admis que la raison pouvait, par elle seule, établir un certain nombre des vérités connues aussi par la foi (*preambula fidei*) – par exemple, l'existence de Dieu – et que le déploiement de l'une n'était pas contraire à l'autre. De son côté, le texte latin de la *Lettre aux Hébreux* (11, 1) définit la foi comme « *argumentum non apparentium* » (« la preuve des réalités qu'on ne voit pas »). Le mot *argumentum* revêt une double signification : en un sens religieux, il signifie « conviction » ; en un sens technique, il renvoie à un processus d'élaboration rationnelle. Par ce texte, l'Écriture autorisait ainsi un travail de déploiement rationnel de la foi.

On comprend alors que, au moment même où la Bible et le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard en viennent à coexister sur la table de travail des théologiens – Alexandre de Halès est, semble-t-il, le premier à faire (en 1220-1225) des *Sentences* son texte de référence, suivi, trente ans plus tard, par Bonaventure – et où l'activité rationnelle conquiert son autonomie, l'activité théologique puisse se

comprendre elle-même selon les critères de scientificité définis par Aristote. Ce qui était auparavant accompli par Anselme ou Abélard est maintenant explicité et délimité [4].

Deux aspects de la définition aristotélicienne de la science ont joué un rôle déterminant dans la définition de la théologie comme science. Pour Aristote, la science est un système déductif de propositions démontrées à partir de principes indémontrés jouant le rôle de causes à l'égard des premières (cf. *Seconds Analytiques*, I, 2). Ces principes doivent être mieux connus que les conséquences qu'on en déduit et doivent donc les précéder. D'un autre côté, Aristote indique que, à l'intérieur d'un même genre d'objet, des sciences peuvent être *subordonnées* les unes aux autres : les principes de l'une sont plus généraux que ceux de l'autre, si bien que, sans pour autant rompre avec les critères de la démonstration, la seconde peut recevoir de la science plus générale les principes qui la gouvernent (*ibid.*, I, 13). Ainsi de la relation de l'optique et de la géométrie : l'étude du rayon lumineux emprunte ses principes à la connaissance démonstrative proposée par la géométrie. Et, en recevant ses principes d'une science plus générale qu'elle, l'optique ne contrevient pas à l'exigence de scientificité qui s'impose aussi à elle.

Guillaume d'Auxerre [~ 1150-1231] applique à la théologie le modèle aristotélicien de la science (*Summa aurea*, III, 3, 1) et établit une analogie de structure entre la science et ses principes, d'un côté, et la théologie et les articles de foi, de l'autre. Les articles de la foi n'ont pas besoin d'être démontrés, pas plus que les axiomes sur lesquels telle ou telle science est édifiée : « Les articles de la foi sont des principes connus par eux-mêmes » et non des conclusions, qu'on pourrait déduire d'autres principes. Une telle position laisse poindre l'idée qu'une déduction rationnelle est possible à partir des principes de la foi : si on ne peut prouver l'objet même de la croyance, on peut du moins, à partir de lui, engendrer rationnellement l'ensemble des choses en quoi on doit croire (*credenda*). Sans faire de la théologie une science, Guillaume pose donc la foi comme susceptible d'engendrer un savoir.

Au début de la *Somme de théologie* (I^a, q. 1, a. 2), Thomas d'Aquin définit la théologie comme science, mais comme science subalternée : « Parmi les sciences, il en est de deux espèces. Certaines s'appuient sur des principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence : telles l'arithmétique, la géométrie et autres semblables. D'autres procèdent de principes qui sont connus à la lumière d'une science supérieure : comme la perspective de principes reconnus en géométrie, et la musique de principes qu'établit l'arithmétique. Or, c'est de cette

dernière façon que la théologie est une science. Elle procède en effet de principes connus à la lumière d'une science supérieure, qui n'est autre qu'ici que la science même de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique s'en remet aux principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu. » La théologie est donc une science parce qu'elle se déploie selon les règles de scientificité fixées par la théorie aristotélicienne de la démonstration ; et elle est une science subalternée parce qu'elle repose sur des principes évidents pour une autre science – en l'occurrence, la science de Dieu possédée par Dieu et par les bienheureux.

Sur cette base, Thomas d'Aquin peut préciser plusieurs points. 1 / Recevant sa certitude de la lumière divine, la théologie est plus certaine que toutes les autres sciences fondées sur la seule lumière naturelle (*ST*, I^a, q. 1, a. 5). De ce fait, elle doit être considérée « comme une impression de la science divine » (I^a, q. 1, a. 3) : par la foi, la théologie participe donc de la connaissance que Dieu a de lui-même. 2 / Cette situation oblige cependant à modifier le sens même de la subalternation. L'optique jouit en effet, quant à son objet propre, d'une certaine autonomie vis-à-vis de l'objet de la géométrie à laquelle elle est subalternée ; de plus, il est en droit possible à l'opticien de retrouver l'évidence des principes géométriques que, d'ordinaire, il n'utilise que de manière pragmatique. La théologie, elle, ne porte pas sur un objet spécifiquement différent de celui de la foi et il ne lui est pas en droit possible de régresser vers des principes évidents par eux-mêmes. Par suite, même si son œuvre propre consiste bien, selon le principe de la subalternation, à ramener ses élaborations aux données de la foi, la théologie ne bénéficie pas de l'indépendance qui proviendrait de la spécificité de son objet et est indéfectiblement liée à l'obscurité de la foi : son régime est celui d'une certitude sans évidence. Le schéma aristotélicien doit alors être modifié : il faut parler de *quasi*-subalternation (*Commentaire sur le Livre des Sentences*, prol., a. 3, q. 2) et donc de science imparfaite. 3 / Ainsi comprise, la scientificité de la théologie rejaillit sur l'usage que la doctrine sacrée peut faire de la philosophie. Celle-ci n'a plus seulement, comme chez Augustin, une fonction propédeutique ; elle s'introduit de plein droit dans l'activité théologique tout en soumettant ses concepts, ses principes et ses raisonnements à un travail de purification opéré par la foi. Mais il n'y a pas là une dénaturation : « La grâce ne détruit pas la nature mais la parfait. » Cet axiome, dont Thomas fait un usage constant, s'applique aussi aux relations de la foi et de la raison. En l'occurrence, il n'est pas possible que la lumière de la foi contrevienne à celle de raison : ce serait faire de Dieu, dont nous tenons la raison,

l'auteur de la fausseté (*Commentaire sur le De Trinitate de Boèce*, q. 2, art. 3) : « Si la vérité de la foi chrétienne dépasse la capacité de la raison humaine, ce que la raison possède naturellement de manière innée ne peut cependant pas être contraire à cette vérité » (*Somme contre les Gentils*, I, 7, 1). De ce fait, le théologien ne s'interdira pas de faire usage de termes et de concepts empruntés à la philosophie. Mais ses emprunts ne seront pas serviles : en les soumettant à la règle même de la foi, il les rendra aptes à révéler la vérité de la foi. Parachevant la raison, la foi ne la détruit pas : la raison théologique reste raison.

3. Une science pratique

Un des points de discussion de la compréhension thomiste de la théologie porte sur son articulation du théorique et du pratique. C'est dans le cadre de cette discussion que la définition scotiste (Jean Duns Scot [~ 1265-1308]) de la théologie prend tout son relief.

Définissant la *doctrina sacra* au début de la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin s'interroge sur la dimension pratique de la théologie, c'est-à-dire sur sa dimension morale. Pour lui, la théologie est « plus spéculative que pratique » (*ST Ia*, q. 1, a. 4). Deux raisons à cela. 1 / La théologie est une science une. Le point a été établi par l'article précédent : bien qu'elle s'applique à des objets divers (anges, créatures corporelles, mœurs humaines), la théologie ne les envisage que du point de vue de Dieu. Elle est à l'égard des diverses disciplines philosophiques comme le sens commun vis-à-vis des diverses fonctions sensorielles : les multiples connaissances rationnelles ne communiquent pas entre elles, pas plus que la vue ne permet d'entendre, et les oreilles de voir. Cependant, elles sont toutes utilisées par l'unique science théologique, de la même manière que les diverses sensations convergent vers un même sens commun. Si, donc, la théologie se sert de disciplines théoriques et de connaissances pratiques, elle ne perd pas pour autant son unité. Faut-il en déduire qu'elle est autant théorique que pratique ? Non, car 2 / « elle s'intéresse aux choses divines plus qu'aux activités humaines, n'envisageant celles-ci que comme moyens pour parvenir à la pleine connaissance de Dieu, en laquelle s'accomplit l'éternelle béatitude ». Aussi, en théologie, le pratique se subordonne au théorique : la sagesse dépendant de la théologie (et non celle qui procède d'un don de Dieu) pourra donc conduire à porter des jugements pratiques, sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire, sans pour autant reposer sur la possession de la vertu (*Ia*, q. 1, a. 6, ad 3m). Celle-ci interfère aussi

peu dans les jugements moraux du théologien que l'humeur bonne ou mauvaise d'un géomètre dans ses raisonnements (I^a II^{ae}, q. 57, a. 3). Cela ne signifie pas que, chez Thomas d'Aquin, il y ait une quelconque séparation entre les orientations spéculative et pratique de la théologie : un même intellect est à l'œuvre ici et là. Cependant, la prééminence revient à l'intellect contemplatif : celui-ci, quand il atteint sa perfection propre, ne peut pas ne pas se soumettre les facultés inférieures, et notamment les facultés pratiques.

Portée par une inspiration nettement aristotélicienne, cette démarche rompt doublement avec la définition augustinienne de la théologie : d'une part parce qu'elle dépasse dans un principe d'unité supérieure la dualité d'inspiration platonicienne de la sagesse et de la science, d'autre part parce qu'elle accentue la dimension intellectualiste de la contemplation théologique. La synthèse thomiste ne pouvait pas cependant ne pas être atteinte, directement et indirectement, par la tension croissante qui, dans la seconde moitié du xiii^e siècle, affectait les relations de la faculté des arts et de celle de théologie. En 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna 219 thèses émanant de maîtres ès arts dont l'idéal de vie philosophique, directement inspiré par un aristotélisme imprégné de néoplatonisme et de science arabe, promettait une félicité spéculative entrant en conflit ouvert avec le salut accordé par Dieu. Du côté des théologiens, la condamnation contraignit à redéfinir la théologie en sorte d'échapper aux effets indésirables de l'utilisation de la philosophie d'Aristote dans l'*intellectus fidei*.

L'œuvre de Duns Scot s'attelle à cette tâche. Pour lui, la condamnation de 1277 fixe les termes mêmes d'une compréhension renouvelée de la théologie, non seulement dans sa nature propre, mais aussi dans ses relations avec la philosophie.

Duns Scot montre tout d'abord [5] la nécessité d'un dépassement de la philosophie par la théologie : « Les philosophes soutiennent la perfection de la nature et nient la perfection surnaturelle. » Pour eux, la fin de l'homme est purement naturelle et peut être atteinte, sur le modèle de la *sophia* aristotélicienne, par les seules ressources de la raison : le surnaturel est superflu. Les théologiens, eux, « connaissent le défaut de la nature et la perfection surnaturelle » (*Ordinatio*, Prologue, 5). Sans doute l'homme est-il destiné à la béatitude, mais cette destination et la nature de sa fin ne sont connues que surnaturellement : la félicité promise par les philosophes est intermittente, elle ne concerne qu'une partie de l'homme (son intellect) et porte sur une idée de Dieu qui, extraite du sensible, ne peut être qu'abstraite et confuse. Seule la révélation (l'Écriture) nous

fait connaître une béatitude éternelle, concernant tout l'homme (âme et corps), et relative à un Dieu un et trine. D'un côté, il est clair que Dieu est la fin naturelle de l'homme ; mais, d'un autre côté, cette fin ne peut être ni connue ni atteinte de manière naturelle : les raisons des philosophes sont légitimes, mais elles ne connaissent pas leur insuffisance. La théologie connaît donc la philosophie mieux que la philosophie ne se connaît elle-même.

Par ailleurs, à l'encontre de la définition thomiste de la théologie comme science unique – la science divine « peut être regardée comme une impression de la science divine elle-même, une et simple à l'égard de tout » (*ST*, I^a, q. 1, a. 3) –, Duns Scot dédouble la théologie : il y a d'un côté la théologie *en soi*, c'est-à-dire la connaissance que Dieu a de lui-même, le savoir absolu de l'absolu, l'identité de l'être et du connaître ; d'un autre côté, la théologie *pour nous*, c'est-à-dire le savoir que nous pouvons former à propos de Dieu, d'une manière qui soit proportionnée à notre intellect. Mais entre la théologie en soi et la théologie pour nous, il n'y a pas continuité : le point le plus haut que nous puissions atteindre par nous-mêmes est un concept *métaphysique*, celui d'étant infini. C'est à ce concept qu'on attribuera les propriétés divines que Dieu nous révélera de lui-même (par exemple, qu'il est un et trine), mais ce n'est pas *par lui* qu'on les trouvera. Et jamais la théologie pour nous ne pourra coïncider avec la théologie en soi. Cette position conduit Duns Scot à refuser toute subalternation entre la théologie pour nous et la théologie en soi : la connaissance que Dieu a de lui-même est intuitive, car « Dieu voit toutes choses immédiatement, d'un seul regard, [...] et non par raisonnement et déduction », comme *notre* théologie (*Lectura*, 108). Il n'est donc pas possible de penser poser quelque continuité que ce soit entre les deux théologies. Mais cela ne signifie pas pour autant que notre théologie n'est pas une science : notre théologie, à l'intérieur des conditions posées par la foi, peut s'élaborer elle-même, selon une rationalité qui lui est propre. « Elle est science, mais science de la foi » (O. Boulnois).

S'opposant enfin au primat thomiste du spéculatif sur le pratique, Scot souligne que le but de l'activité théologique n'est pas le savoir mais l'action, c'est-à-dire la charité. Cette thèse conduit Scot à renverser le schéma aristotélicien d'explication de la *praxis* : l'action ne résulte pas d'une mise en mouvement du désir par l'intellect, mais dépend essentiellement d'une volonté, c'est-à-dire d'une décision, conforme à une droite raison. Une science est donc pratique dès lors que son objet est soumis à la décision de la volonté : « Une connaissance pratique est une connaissance par nature antérieure à l'acte pratique, conformément à laquelle l'acte pratique doit être exprimé pour être droit » (*Lectura*, 164). Mais cette conformité à la norme ne définit pas

le pratique : en dernier ressort, celui-ci repose sur l'autodétermination de la volonté. Si donc la théologie est une science pratique et non spéculative, c'est parce qu'elle nous fait connaître un objet qu'il nous faut encore aimer. « Nous autres [les chrétiens], nous posons qu'il y a une *praxis* véritable en regard de la fin à laquelle la connaissance doit naturellement se conformer ; c'est pourquoi nous posons que la connaissance pratique, en vue de la fin, est plus noble que toute connaissance spéculative » (*Ordinatio*, Prologue, 353). La fin de la théologie n'est donc pas spéculative, puisque, au-delà de ce qu'elle donne à connaître, elle attend encore que l'on aime ce que l'on connaît.

D'Anselme de Cantorbery à Duns Scot en passant par Thomas d'Aquin, la théologie médiévale apparaît plurielle et sa rationalité revêt des figures différentes (dialectique, « raison théologique », science pratique). Irréductibles à la seule scolastique, dialoguant de manière multiple avec la philosophie aristotélicienne, ces théologies offrent pourtant le visage d'une seule et même foi, inscrite dans l'histoire, et cherchant à se comprendre elle-même selon les modèles de rationalité offerts par cette histoire.

Leur évolution conduisit toutefois à une technicisation du discours théologique, en même temps qu'à un découplage entre la philosophie ou la rationalité et la théologie ou la foi. En mettant l'accent sur un Dieu totalement libre, capable d'agir par lui-même indépendamment des causes secondes, et sur la coupure existant entre, d'un côté, les choses individuelles et, de l'autre, les concepts et le langage, le nominalisme de Guillaume d'Ockham (~ 1300 - ~ 0350) mit un frein à la reprise, dans la théologie elle-même, de la connaissance des choses naturelles et à l'usage de l'analogie, déterminant chez Thomas d'Aquin. Placée entre la foi, par laquelle le salut est donné aux hommes, et les savoirs scientifiques, la théologie reste un simple effort de compréhension rationnelle : en rompant avec le programme anselmien d'une *fides quaerens intellectum*, c'est-à-dire d'une foi se nourrissant et s'accroissant de la connaissance rationnelle, elle tend à se figer en systèmes logiques complexes, traitant de questions d'école et perdant de vue la nécessité de nourrir la vie même des croyants.

Aussi la scolastique appelait-elle son propre dépassement. Son formalisme excessif, sa trop grande confiance dans le pouvoir de la raison, son indifférence à l'égard du contexte historique des sources bibliques et patristiques dont elle s'éloigne d'ailleurs peu à peu, toutes ces limites, déjà dénoncées au Moyen Âge (par Pierre Damien, Jean de Salisbury, Bonaventure, Gerson, etc.), alimentèrent les renouveaux du xvi^e siècle.

Il serait cependant abusif de juger la scolastique en ne tenant compte que des critiques qu'elle a, sans doute légitimement, suscitées. Par leurs problématiques spécifiques, et parfois pointues, les théologies médiévales ont remarquablement contribué au développement du rationalisme, tant philosophique que théologique : en logique comme en théorie du langage, dans les spéculations trinitaires comme dans les analyses de la liberté divine ou humaine, elles ont opéré des percées propres à nourrir encore la réflexion contemporaine.

Notes

[1] A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, puf, coll. « Quadrige », 2004, p. 358 sq..

[2] M.-D. Chenu, *La théologie au xii^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 337.

[3] Cf. J.-L. Solère, Scolastique, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, puf, 2002.

[4] M.-D. Chenu, *La théologie comme science au xiii^e siècle*, Paris, 1957.
3

[5] Cf. Duns Scot, *La théologie comme science pratique (prologue de la Lectura)*, Introduction, traduction et notes par G. Sondag, Paris, 1996 ; O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris, 1998.

Chapitre IV

Théologie et modernité

Des débuts du xvi^e siècle jusqu'à la charnière des xix^e et xx^e siècles, la théologie se renouvelle profondément. D'une certaine manière, elle épouse le mouvement de la modernité, de son instauration lors de la Renaissance jusqu'aux crises ouvrant le xx^e siècle : de la Réformation à la crise moderniste, la théologie change ses paradigmes, elle réélabore les conditions de sa propre rationalité et doit faire face aux questions que la constitution des sciences fait progressivement peser sur elle. Un même fil conducteur traverse ainsi la période, sans doute très large, étudiée dans ce chapitre : celui d'une tension de plus en plus vive entre le *theos* et le *logos* constitutifs de la théologie : quel *logos*, quelle *raison*, quelle rationalité sont aptes à dire le mystère de Dieu ? À travers le mouvement de la Réformation, la spécialisation progressive du discours théologique, la constitution de philosophies théologiques ou la confrontation des sciences et de la théologie, il s'agit toujours, pour cette dernière, de réfléchir sa propre scientificité et sa rationalité.

I. Humanisme et Réformation

1. Le renouveau humaniste

Bien visible dans les domaines de l'art, de la technique, de la science et de la politique, le mouvement de la Renaissance s'observe aussi dans une relation rénovée des croyants et, plus particulièrement, des théologiens avec la Bible : le retour aux sources (*ad fontes !*), dont bénéficient les Anciens en général, et Aristote en particulier, prend ici la forme d'une restauration d'un texte plus fiable, auquel le lecteur puisse se rapporter immédiatement, sans faire le détour des commentaires et des gloses héritées de la scolastique et sans se perdre dans un discours théologique ayant pris son autonomie.

Ce travail d'objectivation du texte biblique fut effectué par Lorenzo Valla [1405-1457] [\[1\]](#). Dans la *Collatio* [1442-1443] et dans les

Adnotationes (postérieures à 1453), il fit œuvre de philologue en proposant des corrections au texte de la Vulgate sur la base du texte grec. Érasme [~ 1469-1536] ne se trompa pas sur l'importance de l'entreprise en éditant, en 1505, le travail de Valla tombé dans l'oubli. Parallèlement, les langues du texte biblique original deviennent plus familières : en 1507, François Tissard apporte à l'Université de Paris sa connaissance du grec ; en 1509, l'apprentissage de l'hébreu est rendu possible par la publication du *De rudimentis linguae hebraicae* de Jean Reuchlin. Et, face à des universités le plus souvent réticentes à l'égard d'un retour aux sources, des institutions concurrentes sont créées dans le but explicite de faciliter l'accès aux textes originaux : Collège des jeunes Grecs (Rome, 1513), Collège trilingue (Louvain, 1517), Collège des Lecteurs royaux, futur Collège de France (Paris, 1530). Les nouvelles traductions et les éditions critiques des diverses versions du texte biblique constituèrent le point d'aboutissement de cette appropriation des langues de la Révélation. Les principes de ces éditions furent formulés par le camaldule Bernardin Gadolo [1463-1499] : comparer les manuscrits, ne modifier les textes qu'en s'appuyant sur cette comparaison, ne pas se fier à son intuition propre. Par la suite, des textes plus sûrs furent publiés au début du xvi^e siècle. Ainsi, l'année où il édite le Nouveau Testament grec, Érasme publie une nouvelle version latine à partir du grec (1516) ; plus tard, le dominicain Sanctes Pagninus donne sa version tirée de l'hébreu (1528). Une Bible hébraïque est publiée à Venise en 1517 et, à partir de 1528, Robert Estienne révisé la Vulgate en retenant les versions s'accordant le mieux avec le grec ou l'hébreu.

Cette recherche d'un texte pur et nu a des implications herméneutiques et théologiques essentielles : éditeurs rigoureux des textes anciens, les humanistes sont aussi en quête d'un sens unificateur, qui puisse corriger, et même dépasser, les excès de l'exégèse médiévale, fondée sur la théorie des quatre sens de l'Écriture [2] : il fallait éviter une interprétation délivrée de l'arbitraire et de l'imagination du lecteur. Mettant de côté le sens tropologique (ou sens moral) et le sens anagogique (relatif aux fins dernières), Lefèvre d'Étaples [~ 1450-1537] identifie le sens littéral et le sens spirituel par le biais d'une herméneutique christologique : l'unité de la Bible se fait autour du Verbe. La position évolutive d'Érasme le conduit à privilégier le sens allégorique, qu'on dégage en appliquant l'Écriture au Christ et à l'Église, et dont la visée ultime est la transformation morale du chrétien. Quant au dominicain Thomas de Vio (dit Cajetan) [1468-1534], il unifie les multiples sens dans le seul sens littéral, position qui le conduit à s'affranchir des interprétations traditionnelles.

Le « biblisme des humanismes » (G. Bedouelle) est ainsi déterminant : il procure à la réflexion théologique des instruments fiables et témoigne de l'exigence d'une lecture rigoureuse. Inévitablement, ce regard neuf sur la Bible fut à la fois le moteur et l'un des enjeux du mouvement impulsé par Luther.

2. Une théologie de la Croix

En affirmant que « l'expérience seule fait le théologien » (WA Tr I, n. 46, p. 16), Martin Luther [1483-1546] opte délibérément pour une définition existentielle de la théologie. Cette position recouvre d'abord un refus de l'usage de la philosophie et de ses catégories pour penser la relation à Dieu. La philosophie aristotélicienne et, plus largement, la théologie scolastique imprégnée de cette pensée concentrent les attaques de Luther, notamment dans la *Controverse sur la théologie scolastique* de 1517 (prop. 43-44) : « C'est une erreur de dire : on ne devient pas théologien sans Aristote. Contre l'opinion commune. Bien au contraire, on ne devient pas théologien, sinon sans Aristote » (WA I, 226).

La critique met tout d'abord en cause l'usage de concepts scolastiques et, en définitive, aristotéliens, pour comprendre l'Écriture : la catégorie aristotélicienne de substance vise l'essence interne et intemporelle des choses. Mais, dans l'Écriture, *substantia* ne désigne pas une *essence* ou une *quiddité*, mais une relation historique à quelque chose d'externe à soi, à un appui extérieur. Dans le cadre d'une problématique philosophique, la richesse est l'essence même du riche, tandis que, pour l'Écriture, la richesse est l'existence même du riche, par laquelle il s'appuie et se fonde, de manière temporelle et historique, sur des biens externes (WA 3, 419-420). De ce point de vue, la philosophie est incapable de fournir par elle-même les moyens de compréhension de l'incarnation : « En théologie il est vrai que le Verbe s'est fait chair ; en philosophie, c'est tout simplement impossible et absurde. L'énoncé "Dieu est homme" ne répugne pas moins [*i.e.* est aussi absurde] que si tu disais "l'homme est âne" » (controverse *De divinitate et humanitate Christi* de 1539, WA 39/2, 2). L'identité de *Verbum* et de *caro*, impossible pour la philosophie, est pourtant posée par l'Écriture.

Tout en reconduisant la philosophie à une fonction essentiellement propédeutique (WA 56, 371-372), cette critique porte aussi sur la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, c'est-à-dire sur la capacité de la raison à remonter du fini vers l'infini et donc sur le concept, central dans de nombreuses théologies médiévales, de

l'analogie. Ce terme désigne le rapport réglé existant entre Dieu et la connaissance que l'homme en acquiert. Il y a analogie quand ce rapport satisfait à la fois à l'exigence de la transcendance absolue de Dieu, qui par nature est toujours au-delà de ce que nous pouvons en penser et en dire, et à l'impératif de conserver une forme de pertinence au discours de la foi. De l'homme à Dieu, les concepts ne sont ni totalement univoques ni totalement équivoques, mais réglés par une certaine analogie, dont la définition exacte constitue un des enjeux majeurs de la théologie au Moyen Âge.

Or, par sa critique de la philosophie scolastique, Luther conteste l'effort de la raison pour remonter à Dieu à partir de ses œuvres. Il n'y a là qu'une théologie de la gloire, à laquelle il faut opposer une théologie de la Croix : « On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être comprises à partir de celles qui ont été créées, mais plutôt celui qui comprend les choses visibles et inférieures de Dieu en les considérant à partir de la Passion et de la Croix. Le théologien de la gloire dit que le mal est bien et le bien mal, le théologien de la Croix dit la chose telle qu'elle est véritablement. Cette sagesse, qui considère les choses invisibles de Dieu telles qu'elles sont comprises à partir de ses œuvres, enfle, aveugle et endurecit totalement » (*Controverse tenue à Heidelberg* [1518], thèses XIX-XXII, WA, I, 355). Le théologien de la gloire aboutit à une glorification du monde et, en définitive, à l'affirmation de son autosuffisance : elle défie l'homme et ses œuvres et pose un Dieu prévisible, mesuré par le désir de l'homme – elle n'est qu'athéisme. Mais « dans le Christ crucifié se trouve la vraie théologie et connaissance de Dieu » (WA, I, 362). La Croix révèle Dieu en le défigurant, elle le montre en le cachant sous les apparences d'un être faible et abandonné de tous et donc en déjouant les attentes humaines, trop humaines. Ce faisant, elle appelle la foi, le renoncement à un salut dont l'homme soit le collaborateur. La théologie de la gloire idolâtre Dieu et est sans foi ; la théologie de la Croix, elle, porte d'emblée sur un Dieu se cachant sous son contraire et requérant la foi, comprise non comme une disposition habituelle, installée une fois pour toutes et due à nos efforts ou à nos mérites, mais comme un combat permanent contre la tentation de ne pas croire, contre ces apparences en lesquelles Dieu se cache si bien qu'elles en semblent la négation.

La théologie apparaît bien comme une expérience et non comme une spéculation : ce qu'elle doit retrouver, c'est le Christ ; et ce qu'il faut « apprendre à connaître, c'est le Christ, et le Christ crucifié » (*Lettre à G. Spenlein*, 1516, WA Br, I, 36 ; cf. 1 Co 2, 2). Mais si Luther peut, à la suite d'Augustin, dire que « dans les choses de l'âme » le Christ (et non

Aristote ou la raison) est « le seul maître » (WA, 1, 648), il reste que ce maître n'est pas intérieur : la théologie de la Croix repose sur une parole, adressée *de l'extérieur* à l'homme.

3. Une théologie de la Parole de Dieu

De même que l'homme ne devient pas juste par ses œuvres mais accomplit des œuvres justes en raison de la foi qui le justifie, de même sa parole sur Dieu et sa théologie n'ont-elles de pertinence et de justesse que parce qu'elles proviennent de Dieu : toute parole *sur* Dieu doit être normée par la Parole *de* Dieu. Tout *logos* sur Dieu (*theo-logia*) doit être greffé sur le *Logos* fait chair, c'est-à-dire sur Dieu parlant de lui-même en s'adressant à l'homme.

Mais comment atteindre cette Parole de Dieu ? La *2^e Lettre aux Corinthiens* affirme que, si « la lettre tue, l'Esprit vivifie » (2 Co 3, 6). L'exégèse médiévale a généralement compris ce texte comme une incitation à dépasser le sens littéral pour accéder à d'autres significations, selon les voies proposées par Origène. Mais le texte paulinien ne porte pas d'abord sur des questions d'herméneutique biblique, mais sur l'opposition de la loi et de l'Évangile : la loi, par ses obligations, enferme l'homme dans la prétention à se sauver lui-même et le reconduit à la constatation amère de son impuissance ; l'Évangile, lui, est annonce de la grâce et don de la foi comme seule source de salut. Or, pour Luther, l'exégèse médiévale fait de l'esprit une simple lettre : à la fois une doctrine ou un savoir figés, et, en même temps, un corps d'obligations, qui condamnent l'homme. L'esprit n'est pas dans un sens acquis une fois pour toutes et qui nous dispenserait de croire, mais dans le passage incessant de la lettre à l'esprit, dans le mouvement contrariant la retombée de l'esprit en lettre : « Pour celui qui est en chemin, ce qu'il remet derrière lui à l'oubli est lettre, et ce vers quoi il tend, en avant, est Esprit pour lui. Car toujours ce qu'on possède déjà est la lettre par rapport à ce qu'il s'agit d'acquérir » (WA, 4, 365).

La Parole de Dieu n'est donc pas l'Écriture, l'ensemble des textes que désigne le mot *Bible* ; elle n'est pas parole écrite, mais parole orale, « cri joyeux » (WA DB, 6, 2), invitation adressée au croyant à se placer, par la foi, *devant Dieu (coram Deo)*, et à trouver son être en dehors de lui, dans l'interpellation qui lui est adressée. Mais cette Parole de Dieu, accessible par la seule foi, n'est pas en dehors du texte lui-même. Luther s'oppose résolument aux enthousiastes qui, tels Müntzer, assimilent cette Parole aux illuminations intérieures. La foi place le chrétien en dehors de lui-même, face à un Dieu qui le saisit,

dans un texte dont il doit ressaisir l'esprit. Et c'est en se plaçant devant Dieu que l'homme pourra parler de Dieu [3].

En définitive, cette théologie de la Parole de Dieu rejoint la théologie de la Croix. C'est par la foi au Christ, Dieu caché, mourant pour donner vie à l'homme, que la lettre devient Esprit. À l'abandon des catégories scolastiques et philosophiques répond ainsi une Parole qui, par elle seule (*sola scriptura* !) et par sa clarté irrécusable, c'est-à-dire dans la seule foi (*sola fide* !) au Christ, « Seigneur de l'Écriture » (WA, 40/1, 458), s'interprète elle-même. « Dans l'Écriture sainte, le mieux est de distinguer l'Esprit de la lettre, car c'est cela qui fait de quelqu'un véritablement un théologien » (WA, 3, 12) : la théologie doit bel et bien être comprise non comme savoir, mais comme expérience.

II. La théologie : combien de sciences ?

« La théologie est une science, mais en même temps, combien est-ce de sciences ? » La question pascalienne (*Pensées*, éd. Lafuma, 65) ne porte pas spécifiquement sur la théologie mais sur le multiple, présent dans toute unité. Pourtant, elle révèle incidemment la désagrégation ou, du moins, la spécialisation de la théologie observable au xvii^e siècle, et déjà à l'œuvre au xvi^e siècle. Plusieurs facteurs pluralisent la théologie : les exigences rationnelles rénovées par le courant humaniste, qui diversifient les fonctions de la théologie, l'émergence d'une nouvelle conception, essentiellement sécularisée, de la scientificité, ou encore l'urgence d'une réponse adéquate aux diverses critiques dont la religion, et plus spécifiquement le christianisme, font l'objet. De manière remarquable, la redéfinition de la notion de science en vient alors à jouer contre la théologie, dont la scientificité doit progressivement se mesurer aux sciences positives (histoire, exégèse ou philologie) qui lui adressent, au tournant du xix^e et du xx^e siècle, les objections les plus vives.

1. De la raison à l'autorité

L'œuvre posthume du théologien dominicain Melchior Cano [1509-1560], *De locis Theologicis* (*Des lieux théologiques*, publié en 1563 [= *DLT*]), est emblématique d'un changement d'orientation

dans la conception moderne de la méthode théologique ; elle contient par ailleurs, de manière embryonnaire, certains des éléments qui, au cours du xix^e siècle, mettront la théologie en situation de crise.

Le contexte de l'ouvrage de M. Cano est aussi celui du Concile de Trente [1545-1563] : réhabilitation de la culture classique opérée par l'humanisme, mais aussi, et surtout, contestation du dogme par la Réforme. Dans ce cadre, M. Cano s'efforce de systématiser les divers domaines ou « lieux » dans lesquels la théologie peut puiser ses arguments et, en même temps, il examine la valeur probante de chacun d'eux pour telle ou telle question. Il s'agit pour Cano d'éviter, par exemple, que de simples opinions particulières puissent être affirmées comme des dogmes. Quant à la notion de « lieux », elle a ses racines dans les répertoires d'arguments établis, dans l'Antiquité, par Aristote (pour la dialectique) et Cicéron (pour la rhétorique). Pour Cano, les *lieux* sont « les domiciles de tous les arguments théologiques, où les théologiens pourront trouver de quoi alimenter toutes les argumentations, soit pour prouver, soit pour réfuter » (*DLT*, I, iii).

Cano organise les lieux théologiques de manière arborescente. I / Les lieux *propres* à la théologie sont de deux ordres : ils sont (a) *fondamentaux* quand ils contiennent toute la révélation (1 / autorité de l'Écriture et 2 / autorité des traditions orales) ou (b) *déclaratifs* quand ils renvoient à l'autorité de l'Église qui conserve, interprète et transmet le donné révélé. Ces derniers lieux sont (b₁) ou bien *certain*s (autorité 3 / de l'Église en général, 4 / des conciles, surtout généraux, 5 / de l'Église romaine, i.e. du magistère du pape) (b₂) ou bien *probables* (autorité 6 / des saints anciens et 7 / des théologiens scolastiques et des canonistes). II / Les lieux *annexes* sont ceux 8 / de la raison naturelle, 9 / de l'autorité des philosophes et des juristes et 10 / de l'histoire (*DLT*, I, iii, et XII, iii).

Par-delà les contenus que Cano donne à ce répertoire d'arguments, sa démarche apparaît déterminante à plus d'un titre. En critiquant l'absence de rigueur de la théologie scolastique et en accordant une place précise aux connaissances rationnelles, il consacre l'entrée des disciplines profanes, celles qu'on nommera ultérieurement les « sciences humaines », dans l'argumentation théologique. Le jésuite français Denis Petau [1583-1652], par sa connaissance érudite des Pères de l'Église, l'abbé de Saint-Cyran [1581-1643] par son usage constant de la « Tradition des Pères » [4], les travaux d'édition de la congrégation de Saint-Maur, mais aussi les critiques des interprétations patristiques (par exemple, par R. Simon) au nom d'une connaissance plus fidèle de l'hébreu ou du contexte de rédaction de la Bible, comme, enfin, les travaux de l'école de Tübingen au xix^e siècle,

se situent dans le sillage des observations de Cano.

Mais, de manière paradoxale, ce déplacement d'accent de la raison vers l'autorité des traditions joue aussi en faveur de l'autorité doctrinale de l'Église. À ce titre, l'œuvre de Cano est symptomatique de l'entrée en puissance, dans l'activité théologique elle-même, de la référence magistérielle. Le concept de *magistère* [5], désignant l'instance hiérarchique habilitée à se prononcer en matière de théologie et de pratique ecclésiale, n'apparaît certes qu'à la fin du xviii^e siècle ; et il est vrai qu'il faut attendre 1835 pour que, dans un texte du pape Grégoire XVI, le terme fasse son apparition dans le langage officiel de l'Église. Il reste que, en validant, et même en soutenant, le passage de la *quaestio* scolastique à l'exposé de la *thèse*, et en délimitant les conditions de reconnaissance de l'Église comme autorité et donc comme lieu théologique, la pensée de M. Cano fournit les bases théoriques à une « dogmatisation progressive du contenu de la foi » (C. Theobald).

Ce double acquis est porteur d'une tension, voire d'un conflit, encore latent au xvi^e siècle : conflit entre l'Église et l'Université, entre la théologie et les sciences, entre l'histoire et la foi.

2. Spécialisations théologiques

La période qui s'ouvre avec le Concile de Trente est aussi celle de la diversification de la théologie. La théologie médiévale a reposé sur une tripartition hiérarchisant la théologie symbolique, usant des choses sensibles et considérant Dieu dans les créatures, la théologie spéculative ou scolastique, rapportée aux seuls intelligibles, et la théologie mystique, accomplissant le savoir dans la contemplation de Dieu. Dans la seconde moitié du xvi^e siècle [6], en raison d'exigences et de méthodes nouvelles, cette hiérarchie tripartite se défait au profit de disciplines autonomisées, au point que le terme *théologie* reste extérieur à l'objet et à la méthode mise en œuvre pour le constituer – on parlera alors de « la positive » ou de « la scolastique ».

M. Cano donne ses lettres de noblesse à la *théologie positive*, c'est-à-dire à la branche de la théologie se consacrant à l'étude des sources historiques des énoncés théologiques. Cette orientation de la théologie visait, d'une part, à satisfaire aux exigences de l'humanisme en matière d'histoire des textes (cf. les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* de L. Le Nain de Tillemont [1637-1698] ou les *Dogmes théologiques* de L. Thomassin [1619-1695]) et, d'autre part, à défendre, contre les réformateurs, la fidélité de

l'Église et de sa foi vis-à-vis de ses origines (cf. *Perpétuité de la foi de l'Église touchant l'eucharistie* de P. Nicole [1625-1695]).

D'autres branches de la théologie se mettent progressivement en place aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles : les polémiques entre catholiques et protestants ravivent, sous d'autres formes, les traités d'apologétique que le christianisme avait connus à ses débuts. P. Charron (1541-1603), dans *Les Trois Vérités* (1593), assigne ainsi trois objets à l'apologétique : défendre la religion en général, le christianisme et, enfin, l'Église catholique. Au fur et à mesure des progrès de l'athéisme, la défense de la religion prend le pas sur les deux autres objets. Le terme d'« apologétique » est progressivement remplacé par l'expression *théologie fondamentale*. Si J. N. Ehrlich [1810-1864] est le premier à l'employer comme titre pour l'un de ses ouvrages (publié en 1859 et 1862), l'expression est attestée dès le début du ^{xviii}^e siècle (chez P. Annat [1638-1725]). L'orientation de cette théologie est : 1/ d'élaborer une épistémologie de la théologie (cf. la *Théorie de la connaissance théologique* (1874) de M. J. Scheeben [1835-1888]) et 2/ d'examiner les présupposés du christianisme (*preambula fidei*) et donc la crédibilité de la révélation (cf. K. Rahner [1904-1984], *Traité fondamental de la foi*, 1976).

La *théologie morale* acquiert aussi son autonomie. Les préoccupations éthiques n'ont jamais été absentes de la réflexion théologique et les théologiens médiévaux distinguent souvent entre une théologie supérieure portant sur le supracéleste et une théologie inférieure réglant les mœurs (Pierre le Chantre, *Summa Abel*). À la fin du ^{xvi}^e siècle, cependant, vraisemblablement en milieu calviniste, l'orientation morale de la théologie prend son indépendance : Lambert Daneau publie en 1577 l'un des premiers livres de théologie morale séparée (*Ethicae christianae libri tres*).

De son côté, la *théologie mystique* cesse d'être un « ordre » dans la hiérarchie théologique et en vient à recouvrir tout le domaine de la vie chrétienne, de la plus ordinaire à la plus accomplie. « Mystique » n'est plus un adjectif mais un substantif ; il désigne une expérience originale autant que la langue apte à l'énoncer. Cette autonomisation de la mystique à l'égard de la théologie provoqua, de la part des théologiens scolastiques (ou ayant reçu une formation scolastique), une volonté de mise au pas d'expériences et d'individus dont la valeur et l'autorité intrinsèques allaient à l'encontre de celles de la hiérarchie (condamnation de Molinos [1685], de Mme Guyon [1694] et de Fénelon [1699]).

3. La théologie, l'histoire et l'exégèse

Non sans polémiques, la Réforme imposa le principe d'un retour au texte biblique. Et, à l'encontre d'un Thomas d'Aquin prenant la défense de l'obscurité des métaphores scripturaires –, elles exercent les esprits studieux et sont proportionnées à notre connaissance qui part du sensible pour s'élever à l'intelligible (*ST* I^a, q. 1, a. 9) – Luther affirme la parfaite intelligibilité du texte sacré (*divina claritas*). Cette position imposa un fort investissement théologique dans l'exégèse et, en même temps, suscita une attention renouvelée aux incohérences et aux absurdités qui, dans le texte biblique, résistaient à la compréhension littérale. Tout en poursuivant le travail d'édition critique lancé au xvi^e siècle, le xvii^e siècle vit la naissance de l'*exégèse critique* dont l'assurance croissante fut une des origines de la crise de la théologie catholique à la fin du xix^e siècle. Plusieurs jalons peuvent être posés dans cette histoire sinueuse et complexe.

1 / Baruch Spinoza [1632-1677] et Richard Simon [1638-1712] peuvent être reconnus comme les pères de l'exégèse critique. Dans le *Traité théologico-politique* (1669), le premier pose le principe de l'auto-interprétation de l'Écriture : « Toute la connaissance de l'Écriture ne doit être tirée que d'elle seule » (*TTP*, VII), ce qui implique de connaître ses langues, et de ne définir son enseignement qu'à partir de ce qu'elle énonce, par exemple en prêtant attention au contexte culturel et sémantique des textes sacrés. Il revient à l'oratorien R. Simon, vraisemblablement influencé par le texte de Spinoza, de fonder l'exégèse critique, en s'affranchissant des orientations politiques, philosophiques et théologiques des travaux spinozistes et en s'attachant scientifiquement à la lettre même du texte. Parue en 1678, mais immédiatement saisie, suite à l'intervention d'un Bossuet effrayé par la seule lecture de la table des matières affirmant que « Moïse ne peut être l'auteur de tout ce qui est dans les livres qui lui sont attribués », son *Histoire critique du Vieux Testament* renonce à une approche surplombante ou dogmatique du texte et s'en remet à une étude qui, analytiquement, extrait le sens des éléments du texte. Réimprimé en 1680 et réédité en 1685 aux Provinces-Unies, le livre de Simon put exercer une influence profonde sur nombre de biblistes, notamment allemands (Semler et Herder, par exemple).

2 / Le xviii^e siècle et le début du xix^e sont marqués par des rythmes différents selon les aires confessionnelles envisagées. Du côté catholique, la période est dominée par la publication, de 1707 à 1716, du *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* de Dom Augustin Calmet [1672-1757]. Repris et remanié

jusqu'en 1900, ce commentaire multiplie les interprétations de la Bible en proposant au lecteur et en soumettant à son jugement diverses explications tirées des traditions juives, protestantes ou de la connaissance scientifique. C'est néanmoins du côté protestant (principalement dans les pays de langue allemande), moins dominé que le côté catholique par la tradition doctrinale réaffirmée au concile de Trente, que s'opèrent les principales avancées. Johann Salomo Semler [1725-1791] s'attache à une lecture historique de la Bible en montrant que le sens d'un écrit dépend du contexte spatio-temporel de sa rédaction et des idées du groupe dont il émane. Quant à Johann Gottfried Herder [1744-1803], il témoigne d'une grande sensibilité aux questions stylistiques et à la nécessité d'éclairer le texte biblique par une importante érudition littéraire et historique. Avec Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher [1768-1834] s'élabore une théorie générale de la compréhension du sens (herméneutique). Un des apports de la théorie de Schleiermacher est de mettre au jour le « cercle herméneutique » entourant toute compréhension d'un sens : si la signification globale d'un texte doit bien être édiflée sur la base de la compréhension de ses éléments, il reste que le sens de chacun d'eux présuppose une préconception du sens global. De ce fait, la clarté apparente du lien entre le signe et le sens disparaît au profit d'une obscurité irréductible : le sens n'est jamais totalement donné. Il doit être dégagé par un processus herméneutique unissant interprétation grammaticale, portant sur la langue du locuteur, et interprétation psychologique, s'attachant à son intention. Ces thèses de Schleiermacher sont déterminantes, notamment parce qu'elles posent les principes d'une herméneutique *générale*, dont l'application à l'Écriture fonde une herméneutique *spéciale*. De ce fait, la lecture de la Bible n'est plus justiciable de règles absolument originales : elle est réintégrée dans des processus herméneutiques applicables à Homère ou à Platon. L'enjeu ultime de cette démarche, dégagé au terme du xix^e siècle, sera la désacralisation du texte biblique.

3 / Le xix^e siècle voit apparaître une tension croissante entre une théologie ecclésiale, centrée sur la dogmatisation de la foi, et une théologie universitaire cherchant à assurer sa rigueur en se liant, parfois non sans risques, à une connaissance plus fine de la Bible dont la *lettre* devient de plus en plus consistante. Plusieurs éléments sont ici à noter, sans qu'on puisse prétendre à quelque exhaustivité [7]. a) La connaissance des civilisations et des langues orientales s'accroît et est soutenue par des institutions laïques spécifiques : l'École nationale des langues orientales est fondée en France en 1795 ; l'Institut d'Égypte, en 1798. À l'autre extrémité du xix^e siècle, la création en 1886 (en raison de la radiation du budget de l'État de la faculté de théologie) de

la V^e section de l'École pratique des Hautes Études consacrée aux sciences religieuses assure à la connaissance de l'histoire et des textes bibliques une indépendance institutionnelle à l'égard du magistère. Parallèlement à ces fondations, et après la Révolution française qui avait emporté nombre de facultés de théologie, la papauté, à partir de 1824, reprend l'initiative (refondation de l'Université de Louvain, restitution du Collège romain aux Jésuites, soutien aux instituts catholiques fondés à partir de 1875, etc.). Par ailleurs, l'histoire perse devient plus familière et, à partir de 1850, la découverte et le déchiffrement de textes, en donnant naissance à l'égyptologie et à l'assyriologie, ouvrent le champ à une connaissance rigoureuse de textes religieux proches de ceux de l'Ancien et du Nouveau Testaments. b) De ce fait, la critique littéraire et l'histoire des religions deviennent la clé des Écritures. Ferdinand Christian Baur [1792-1860] s'intéresse ainsi au contexte de production des écrits bibliques et cherche à expliciter le rapport original que les auteurs des textes nourrissent avec leur temps et leur entourage. La méthode du comparatisme, déterminante pour Baur comme pour Ernst Troeltsch [1865-1923], conduit à réinsérer le judaïsme et le christianisme dans leurs contextes, jusqu'à contester la dimension supranaturaliste des conditions de leur naissance. La pertinence de la catégorie de *mythe* dans l'herméneutique biblique, la question des *sources* des Évangiles, la validité des théories traditionnelles de l'*inspiration scripturaire*, l'*articulation* des deux testaments, le statut de la *prophétie* ou l'importance des *traditions orales* dans la formation des textes constituent les principaux axes de la recherche biblique en milieu protestant dans la seconde moitié du xix^e siècle. Le dogme lui-même est soumis à l'interrogation critique : l'histoire vient inquiéter l'idée d'un consentement unanime des Pères, sur laquelle l'Église fonde nombre de ses affirmations dogmatiques, et porte atteinte à l'autorité ecclésiale aussi bien qu'à la notion même de tradition. c) Côté catholique, les progrès de la science allemande posent de manière crue le problème de la relation de la recherche universitaire avec les discours institutionnels. Dans le contexte d'une restauration de la philosophie chrétienne selon l'esprit de Thomas d'Aquin (encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII en 1879), l'encyclique *Providentissimus Deus* (1893) réaffirme la portée spirituelle et apologétique de l'interprétation des textes bibliques : leur obscurité appelle nécessairement l'intervention de l'Église, seule habilitée, en raison de sa mission propre, à décider et à énoncer le sens ultime des Écritures ; on réaffirme ainsi sa position de donatrice d'ordre pour la recherche exégétique. Par-delà la crise moderniste saisissant la France et l'Italie au tournant des années 1900, avec, notamment, l'excommunication d'A. Loisy [1857-1940], l'exégète français le plus réceptif à l'exégèse

libérale allemande, il faut attendre l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de Pie XII (1943) pour que, le front apologétique s'étant globalement effondré, on fasse droit aux exigences de la recherche biblique et que la théologie puisse tenir compte des acquis scientifiques les plus récents.

Il reste que cet itinéraire pose de manière directe, et sans doute pour la première fois, le problème théologique de « la *régulation dogmatique* du sens par l'Église et l'*interprétation multiforme* d'un texte dont la diversité infinie et pourtant unifiée est peut-être la meilleure promesse d'une lecture possible dans les multiples langues et cultures du monde » (C. Theobald, *op. cit.*, 514).

III. Philosophie et théologie

1. L'héritage médiéval

La théologie a toujours été préoccupée de ses relations avec la philosophie : les premiers apologistes comprennent rapidement l'ambivalence des potentialités dont est dotée la rationalité philosophique héritée des Grecs. Si, en effet, la philosophie permet à la foi de se penser elle-même et de se défendre contre les attaques dont elle fait l'objet, elle se présente aussi comme un modèle concurrentiel, dont les finalités propres, formulées sous la forme de la recherche de la vie bonne, risquent bien de rivaliser avec celles de la vie à la suite du Christ. En faisant de la philosophie la servante de la théologie et en subordonnant la faculté des arts à celle de théologie, le Moyen Âge, aux ^{xii}e et ^{xiii}e siècles, résout temporairement le conflit entre les deux disciplines. Thomas d'Aquin souligne ainsi la validité de l'usage théologique des raisons philosophiques : si la théologie s'intéresse à la philosophie, ce n'est pas pour elle-même, mais pour puiser en elle les concepts et les raisonnements dont elle a besoin pour mieux comprendre la foi. Mais, comme on l'a souligné plus haut, cette position de la philosophie dans l'université médiévale ne pouvait qu'engendrer des tensions importantes : les artiens (par exemple, Boèce de Dacie [^{xiii}e s.] et Siger de Brabant [1235-1281]) trouvèrent dans l'exercice de la rationalité philosophique des raisonnements et des conclusions auxquels, au nom de leur soumission à la théologie, ils devaient pourtant renoncer (par exemple, l'éternité du monde, contraire à la doctrine de la création du monde). Ils se condamnaient ainsi à un pluralisme épistémologique, directement condamné par

l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en 1277. Il en résulta un double mouvement. Du côté de la philosophie, la défense de la vie philosophique conduisit à prendre ses distances avec l'Université. La philosophie s'exprima alors en langue vernaculaire, et s'incarna dans des figures extérieures au cadre institutionnel où on voulait l'endiguer (Maître Eckhart [~ 1260-1328], Dante Alighieri [1265-1321]) : elle se déprofessionnalise [8]. La théologie, de son côté, dut faire preuve d'une inventivité renouvelée, opposer aux philosophies antiques condamnées des systèmes conceptuels originaux ou emprunter des raisons à des philosophies qui n'avaient pas été élaborées pour elle (cf., par exemple, l'utilisation du nominalisme dans la théologie de Gabriel Biel ou de la métaphysique wolffienne dans la théologie allemande du xviii^e siècle). Ainsi, même si des interférences sont toujours observables (censures théologiques de la théorie cartésienne de l'eucharistie, dialogue de Leibniz avec des théologies dans la perspective d'une réconciliation des Églises), philosophie et théologie deviennent globalement indépendantes l'une de l'autre.

2. Christologies philosophiques

La modernité en philosophie ne se caractérise cependant pas par l'opposition d'une raison athée et d'une foi qui serait seule en charge de penser Dieu. Si, d'un côté, par exemple chez Descartes [1596-1650], la philosophie ne renonce pas à l'élaboration d'une théologie rationnelle, d'un autre côté, la critique de la superstition (Spinoza, P. Bayle [1647-1706]) comme la critique kantienne de la métaphysique ouvrent paradoxalement la voie à une reprise philosophique de thèmes théologiques, notamment christologiques : « Il s'est produit un chassé-croisé, qui a relégué le Dieu exsangue des philosophes et qui a accueilli l'Homme-Dieu de la théologie. » [9]

Les premiers Pères de l'Église avaient déjà identifié la philosophie et le christianisme ; mais, si l'on excepte l'*hapax* d'une assimilation du Christ et de la philosophie observée dans une correspondance médiévale [10], c'est bien, entre autres choses, l'incursion de thématiques christologiques dans le discours philosophique qui caractérise la pensée moderne. Érasme, dans l'*Éloge de la folie* comme dans le *Manuel du soldat chrétien*, se rapporte à la philosophie du Christ, au double sens du génitif (la philosophie émanant du Christ – cette folie de Dieu tournant en dérision la sagesse folle des hommes – et la philosophie tournée vers le Christ comme vers son but) ; B. Pascal [1623-1662] pose le Christ comme « l'objet de tout, et le centre où tout tend » (*Pensées*, éd. Lafuma, 449) ; Spinoza (*Traité théologico-*

politique, I, 18-19, et IV, 10) fait l'éloge du Christ : il est le philosophe suprême, la voix de Dieu et la voie du salut, au point que, honorée par le Christ, la philosophie est digne de lui et doit aussi se mettre à son école. Dans un tout autre univers de pensée, la philosophie de S. Kierkegaard [1813-1855] fait elle aussi du Christ une figure centrale : par la foi au Dieu mort *incognito* sur la Croix, le chrétien devient présent à lui-même en devenant présent au Christ. Il reste que, dans ces multiples exemples, la philosophie ne renonce pas à elle-même et ne se pense pas elle-même comme théologie.

Avec la philosophie idéaliste allemande (principalement G. W. F. Hegel [1770-1831] et F. W. J. Schelling [1775-1854]), la christologie cesse d'être un simple objet de pensée pour devenir un schème structurant le système philosophique lui-même. Rompant avec ses prédécesseurs, Hegel ne se contente pas d'affirmer l'identité de la philosophie et de la théologie – « Dieu est le seul et unique objet de la philosophie [...]. La philosophie est donc la théologie » (*Leçons sur la philosophie de la religion*, I, iii) ; il fait aussi de la mort de l'Homme-Dieu et donc de la Croix l'emblème du travail du négatif par lequel l'Absolu se réconcilie avec sa propre négation. Pour être lui-même, Dieu nie sa propre infinité et, se réalisant dans le fini, revient à lui-même, dans la négation de sa propre négation. La philosophie de Hegel, centrée sur l'hymne de la *Lettre aux Philippiens* (2, 5 sq.), fait ainsi de la kénose (Dieu se vide de lui-même et se dépouille de sa propre divinité) et de la négation de Dieu un moment de l'affirmation de Dieu : « La mort [...] est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort est ce qui requiert le plus de force. [...] La vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue » (*Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, 1991, p. 48). Le Vendredi saint est inséparablement historique et spéculatif.

Les tenants d'une distinction tranchée entre la philosophie et la théologie pourront s'offusquer de la présence de thèmes ou de structures christologiques dans la philosophie et dénoncer la contradiction invalidant toute philosophie se prétendant chrétienne et, *a fortiori*, toute christologie philosophique : M. Heidegger [1889-1976] considère ainsi que la notion de philosophie chrétienne est du type « cercle-carré » (GA, 40, p. 9). La philosophie n'aurait plus rien de philosophique, et la christologie philosophique dénaturerait le contenu même de la foi.

Cependant, en brouillant les frontières établies au Moyen Âge, ces

christologies philosophiques obligent à envisager une fécondation mutuelle du philosophique et du théologique. En se gardant d'hypostasier la philosophie et en revenant à la pratique philosophique elle-même, on pourra y reconnaître une raison qui, telle l'abeille, féconde ce qu'elle pille. Les exemples ne manquent pas de théologies puisant des occasions (et sans doute plus que cela) de renouvellement dans des philosophies qui les ignorent totalement ou partiellement (cf. l'utilisation de la philosophie analytique ou de la philosophie heideggérienne dans les théories théologiques de la vérité), comme de philosophies trouvant dans des thèses théologiques des sources d'enrichissement (T. Ramsey [1915-1972] et la question de la validité des énoncés théologiques ; M. Henry [1922-2002] et la phénoménologie christologique). C'est au fond parce qu'une même inquiétude les traverse et les dynamise que le théologique et le philosophique peuvent, et doivent, se féconder mutuellement.

La situation de la théologie à l'époque moderne apparaît ainsi contrastée. Source de profondes crises, l'humanisme et la Réforme occasionnèrent progressivement un recentrage de l'activité théologique sur l'Écriture et sur la foi au Christ. Quant à la critique des Lumières et à la radicalité de ses présupposés, elles contraignirent la théologie à repenser sa scientificité. À l'approche du xx^e siècle, du côté catholique, un certain raidissement se révèle, symptôme d'un divorce entre la théologie ecclésiale et la théologie universitaire. Il porte cependant en germe un profond renouvellement de la théologie dont le xx^e siècle offre de nombreux exemples.

Notes

[1] Cf. G. Bedouelle, L'humanisme et la Bible, in G. Bedouelle et B. Roussel, (sous la dir. de), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, 1989, p. 53-121, (coll. « Bible de tous les temps »).

[2] H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964.

[3] R. Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. A. Rigo et P. Bühler, Genève, 1983.

[4] Cf. H. Savon, Le figurisme et la « Tradition des Pères », in J.-R. Armogathe (sous la dir. de), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, coll. « Bible de tous les temps », 1989, p. 757-785.

- [5] Y. Congar, Pour une histoire sémantique du terme, *magisterium*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 60, 1976, p. 85-95.
- [6] Cf. M. de Certeau, « Mystique » au xvii^e siècle. Le problème du langage mystique, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac*, t. II, Paris, 1964, p. 267-291.
- [7] Cf. C. Theobald, Sens de l'Écriture du xviii^e au xx^e siècle, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XII, 1993, p. 470-514.
- [8] A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991.
- [9] X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, 1990, p. 28.
- [10] H. Rochais, *Ipsa philosophia Christus*, *Medieval Studies*, 1951, p. 244-247.

Chapitre V

Orientations contemporaines

La théologie contemporaine apparaît bel et bien plurielle. Il n'y a là rien qui doive étonner : seule une approche biaisée du passé peut laisser penser qu'il y eut un jour, par exemple au Moyen Âge, un âge d'or de la théologie. Et, pour savoir ce qu'il en est de la théologie, il faut toujours en revenir aux théologiens, toujours multiples, quoique liés les uns aux autres. Une relecture rapide du ^{xx}e siècle laisse cependant apparaître quelques lignes de force : la pensée de K. Barth, dont on (A. Dumas) a pu dire qu'elle était « l'événement théologique majeur » de ce siècle, inspire, positivement ou négativement, les pensées qui lui ont fait suite. On pourra dégager alors quelques orientations contemporaines et conclure sur le *lieu commun* de ces théologies.

I. La théologie dialectique

La pensée de K. Barth [1886-1968] constitue un revirement dans la définition de la théologie, notamment parce qu'elle s'efforce de dépasser l'antinomie, héritée de la période moderne, entre la théologie ecclésiale et la théologie universitaire. Le lieu de ce dépassement fut la prédication : responsable de la paroisse de Safenwil en Argovie (nord de la Suisse), Barth dut trouver une théologie qui pût être prêchée : « Pasteur, je devais parler à des hommes aux prises avec les contradictions de la vie, et leur parler du message inouï de la Bible [...]. Souvent, ces deux grandeurs, la vie et la Bible, m'ont fait l'effet – ne me le font-elles pas encore ? – d'être Charybde et Scylla. Si c'est cela, l'origine et le but de la prédication chrétienne, me disais-je, qui donc peut, qui donc doit, être pasteur et donc prêcher ? [...] C'est cette situation critique qui m'a fait découvrir l'essence de toute théologie » (*Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, p. 128 sq.). Cette théologie de la prédication est attentive à l'articulation de la Parole de Dieu avec telle communauté chrétienne particulière. Mais que peut-on dire de Dieu ? S'il doit témoigner de Dieu, le prédicateur doit aussi faire valoir que Dieu est le Tout-Autre, qu'il ne se réduit pas

à ce que nous en disons, qu'il met en jugement ce que nous disons et pensons de lui. La théologie de la prédication est aussi et en même temps une théologie par et pour laquelle le monde est soumis au jugement de Dieu. Il y a là, selon l'étymologie du mot (*krisis* signifie en grec *l'acte de juger, l'épreuve par laquelle on discrimine de manière décisive*), une théologie de la crise.

1. Une théologie de la crise

Formé à l'école des grands maîtres de la théologie libérale allemande du xix^e siècle (A. von Harnack [1851-1930], H. Gunkel [1862-1932], W. Hermann [1846-1922]), K. Barth se démarque pourtant de ce courant théologique par son commentaire de *l'Épître aux Romains* (la première édition, de 1919, fut totalement refondue et publiée en 1922) : par son style comme par ses thèses, ce commentaire biblique inaugure une nouvelle compréhension de la théologie.

Il s'agit pour lui de prendre le contre-pied d'une approche purement historicisante du christianisme – ainsi de la position d'A. von Harnack, dans *L'essence du christianisme* (1900), assignant à la science historique la tâche de séparer le noyau de l'Évangile de l'écorce des changements divers qu'il a pu revêtir. Barth insiste précisément sur le fait que la théologie scientifique protestante n'atteint pas l'essentiel du christianisme : elle reste enfermée dans l'histoire et dans les œuvres humaines, alors même que, dans le nom de « *Jésus-Christ, notre Seigneur* », dans le « Message de Salut », « deux mondes se rencontrent et se séparent, deux plans se coupent, l'un connu et l'autre inconnu. Le plan connu, c'est le monde créé par Dieu, mais déchu de son unité originelle avec Lui et qui, pour cette raison, a besoin de rédemption, le monde de la "chair", le monde de l'homme, du temps et des choses, notre monde. Ce plan connu est coupé par un autre plan, inconnu, par le monde du Père, par le monde de la création originelle et de la rédemption finale » (*Épître aux Romains*, trad. P. Jundt, Genève, 1972, p. 36-37). Dans la résurrection du Christ, les deux mondes entrent en contact, comme la tangente vis-à-vis du cercle, mais ils se touchent sans se toucher, si bien que ce n'est pas l'histoire qui nous fait connaître Dieu, mais au contraire Dieu qui fait effraction dans l'histoire et qui, venant au-devant de l'homme, lui annonce ce qu'aucun œil n'a vu, ni aucune oreille entendu (*ibid.*, p. 36) : « Le jugement de Dieu marque la fin de l'histoire » (*ibid.*, p. 78). L'importante préface de la seconde édition du commentaire de la *Lettre aux Romains* précise bien que cette position ne signifie pas pour autant qu'une fin de non-recevoir soit adressée à la critique historique.

Il est bien plutôt reproché aux exégètes de n'être pas assez critiques et de ne pas rapporter les *documents* qu'ils étudient à l'*objet* même dont ils parlent – à savoir, « l'homme dans son ultime détresse et dans son ultime espérance, l'homme devant Dieu » (*ibid.*, p. 499).

Mais cette mise en jugement (*crisis*) de l'objet historiquement construit n'implique pas que, pour Barth, Dieu se donnerait dans l'intimité de la subjectivité. Schleiermacher définissait la religion ni par la pensée ni par l'action, mais par « une détermination du sentiment ou de la conscience de soi immédiate » par laquelle nous nous percevons « comme absolument dépendants, ou [...] comme en rapport avec Dieu » (*Der christliche Glaube*, 3-4). Mais, pour Barth, la foi n'est pas le mouvement qui conduit l'homme à Dieu, elle n'est pas non plus le prolongement de la religion et de la piété humaines ; elle ne réside pas dans des sentiments, fussent-ils élevés, mais dans ce que ni la chair ni le sang ne peuvent nous révéler (cf. Mt 16, 17), c'est-à-dire dans une parole qui se donne comme l'Origine de tout, dans un Dieu qui, en Jésus-Christ, « se fait connaître comme l'Inconnu [et] parle comme l'éternel Silencieux » (*Épître aux Romains*, p. 97).

Puisque la foi n'est « que dans la mesure où elle ne revendique *aucune* réalité historique et psychologique » (*ibid.*, p. 61), le chrétien ne doit jamais effacer « la différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme » (S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, cité par Barth, *ibid.*, p. 97), il doit croire sans prémisses ni préalables et, *malgré tout*, se maintenir devant Dieu. Si donc il y a théologie de la crise, c'est bien parce que Dieu seul est juste et que lui seul est, de manière décisive, l'origine et la mesure de tout : « Tout ce qui est et tout ce qui arrive en l'homme et par lui est, en Jésus même, mesuré à Dieu qui lui attribue ou non de la valeur, selon son plaisir. Tout ce qui est doit nécessairement se situer dans cette inquiétude, doit nécessairement se laisser placer dans ce plateau de la balance, doit nécessairement subir cette épreuve » (*ibid.*, p. 105). Aussi Barth peut-il multiplier les paradoxes : l'homme n'est justifié par Dieu qu'en étant condamné par lui, le Oui qui le sauve ne naît que du Non qui le condamne, la vie ne sort que de la mort, l'instant du salut est sans Avant ni Après, etc. (cf., par exemple, p. 108-109).

Mais cette théologie de la crise fait aussi rentrer la théologie en crise. Elle aussi doit s'atteler à la « dialectique vorace du temps et de l'éternité » (p. 498) et non pas, comme les autres sciences, se réfugier dans ces certitudes définitives qui les en préservent. Comme Paul écrivant aux Romains, elle s'adresse donc au païen qui habite tout homme, païen ou non-païen, pour le replacer, lui seul, « invisible, debout, sans aucun vêtement, devant Dieu » (*ibid.*, p. 498). Quant à sa

scientificité, elle ne se mesure pas à sa rigueur logique ou déductive. « Esprit scientifique veut dire objectivité. L'objectivité, en théologie, c'est respecter inconditionnellement l'originalité spécifique du thème ici choisi [par Paul, à la fin de la *Lettre aux Romains*] : l'homme dans son ultime détresse et dans son ultime espérance, l'homme devant Dieu » (p. 499). Ainsi comprise, la théologie est essentiellement dialectique : elle pose l'antinomie non résolue du Oui *et* du Non, de l'homme *et* de Dieu, du temps *et* de l'éternité, du Dieu révélé *et* du Dieu caché. Toute parole humaine sur Dieu doit maintenir ouverte et intacte la possibilité de la relation de l'homme avec Dieu, et elle n'a de sens qu'à cette condition. En Dieu, cependant, les paradoxes s'effacent : « La possibilité que Dieu *lui-même* parle là où on parle de lui, ne se trouve pas sur le chemin dialectique, mais là où ce chemin lui-même s'arrête » (*Parole de Dieu et parole humaine*, p. 217).

La notion de *théologie dialectique* désigna aussi un mouvement de théologiens, regroupés autour de K. Barth et de la revue *Zwischen den Zeiten* (« Entre les temps »), fondée en 1922-1923 : F. Gogarten [1887-1967], E. Brunner [1889-1966], R. Bultmann [1884-1976], etc. En 1933, la revue cessa de paraître et chacun poursuivit ses travaux de manière plus ou moins indépendante. Entre-temps, Barth avait entamé sa *Dogmatique* et redéfini, en travaillant la pensée d'Anselme de Cantorbéry, la notion de théologie.

2. Intellectus fidei

Parce qu'elle faisait de la Parole de Dieu la réponse aux questions de l'existence humaine, l'*Épître aux Romains* était habitée par une forte tension : sans doute Dieu est-il le Tout-Autre, mais il ne l'est que *pour* une humanité en détresse, opposée à elle-même, et responsable de cet état de fait. Par suite, la liberté de Dieu, par laquelle Dieu n'est lui-même que par lui-même, pouvait paraître compromise par une théologie de la Parole comprise sur les bases d'une anthropologie ou d'une pensée existentielle. Aussi, à partir de 1932, date à laquelle il commence à publier la *Dogmatique* [1], œuvre immense, tant par sa taille (26 volumes) que par son ambition, et laissée inachevée à sa mort, K. Barth redéfinit sa propre conception de la théologie, notamment en sorte de supprimer tout ancrage de la théologie dans la philosophie. C'est parce que la théologie s'ancre dans la parole de Dieu que les notions philosophiques de dialectique (Hegel) ou de paradoxe (Kierkegaard) sont utilisées beaucoup plus rarement par Barth. Un même refus, beaucoup plus prononcé d'ailleurs, s'exerce à l'égard de la *théologie naturelle*, notion par laquelle on désigne la

connaissance que l'homme peut acquérir de Dieu indépendamment de la révélation (par exemple, par le simple raisonnement philosophique, ou par certaines intuitions présentes dans les religions non chrétiennes). Pour Barth, la théologie naturelle « affirme, à côté de la cognoscibilité de Dieu dans sa révélation, une *seconde* cognoscibilité, fondée *ailleurs* » (KD, II/1, p. 142), dans la raison et dans « la vitalité de l'homme » (KD, I/1, p. 185). Or la théologie naturelle constitue une véritable négation de la révélation de Dieu : l'homme ne peut parler de Dieu qu'à partir de la parole de Dieu et il ne peut connaître Dieu que par Dieu. Cette position radicale, en conflit ouvert avec les déclarations du Concile de Vatican I et, plus largement, avec la théologie catholique, se concentre sur la doctrine de l'*analogia entis*, pour laquelle, une ressemblance de l'homme avec Dieu subsistant dans le monde déchu, il n'est pas impossible de rejoindre Dieu par la nature elle-même. D'où la déclaration célèbre de K. Barth : « Je tiens l'*analogia entis* pour une invention de l'Antéchrist et j'estime que c'est à cause de cela qu'on ne peut devenir catholique. À quoi je me permets d'ajouter que toutes les autres raisons qu'on peut avoir de ne pas se faire catholique me paraissent puériles et de peu de poids » (KD, I/1, p. xii). Cette position ne signifie pas pour autant un rejet radical de toute analogie : si Barth conteste toute analogie de l'*être*, il maintient (fidèle en cela à Rm 12, 6) la validité de l'analogie de la *foi*, par laquelle une correspondance est maintenue entre la décision de la foi et la décision de la grâce.

Avec *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry* (1931 ; trad. franç. Neuchâtel, 1958 ; Genève, 1985²), Barth développe une nouvelle conception de la théologie. Celle-ci se situe essentiellement dans le mouvement par lequel la foi est à la recherche de sa propre connaissance : « Ma foi est un appel à la connaissance » (1985, p. 16). La théologie ne peut donc pas produire la foi : elle ne vise pas l'existence de la foi, mais son essence, et cette prééminence de la foi sur la théologie est telle que la première n'est jamais entamée par les éventuels échecs ou les imperfections de la seconde : « Si la vérité, c'est-à-dire le caractère adéquat des affirmations de la connaissance humaine, se mesure entièrement d'après la chose qui est crue vraie, cette chose elle-même – ainsi que la croyance en cette chose – ne se mesure absolument pas d'après ces affirmations humaines » (*ibid.*). Plusieurs caractéristiques de la théologie découlent de cette analyse de la pensée anselmienne. 1 / La théologie est inséparable de la foi de l'Église : « Le *credo* subjectif d'Anselme se rattache d'une façon absolue au *Credo* objectif de l'Église » (p. 21). La théologie n'est donc pas livrée à l'arbitraire individuel ; elle est bien plutôt en prise avec une vérité objective, qui meut

l'intelligence. Cette dimension ecclésiale de la théologie sera réaffirmée par Barth jusque dans le titre de son œuvre monumentale : *Die Dogmatik Kirchliche, Dogmatique de l'Église*. 2 / La tâche de la théologie se limite alors à « établir la nécessité intérieure des propositions énoncées dans le *Credo* » (p. 25) et elle doit renoncer à en chercher la nécessité extérieure : le fait de la révélation est proprement incompréhensible. La théologie doit donc comprendre, *intelligere*, c'est-à-dire *intus legere* : non seulement repenser ce qui a été déjà dit dans le *Credo*, mais aussi lire *dans* ce qui a été déjà dit, le faire sien et comprendre la vérité comme vérité (p. 37). Comme acte de lecture, la théologie s'affirme comme dépendante d'un texte qui la précède et renonce à chercher ailleurs que dans la foi les principes de sa connaissance ; par cette position, Anselme se distingue des « théologiens libéraux » de son temps. Mais, parce qu'il s'agit de lire le *texte intérieur* de la vérité révélée, il se différencie aussi des théologiens traditionalistes, qui se contentent de répéter le texte. Et c'est précisément à une telle explicitation du sens même de la foi que Barth s'attelle dans la *Dogmatique*.

De ce fait, « la dogmatique dépend tout entière de l'acte de foi et se meut tout entière dans le champ de l'Église » (H. Bouillard). Si, donc, Barth fait sien le programme théologique d'Anselme de Cantorbéry, ce n'est pas pour conduire le lecteur à une nouvelle preuve de l'existence de Dieu (dont Barth souligne d'ailleurs qu'elle est théologique et non philosophique), mais pour rendre témoignage à son tour, et par l'activité de compréhension, à l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ.

L'œuvre de K. Barth fut déterminante, tant du côté protestant que du côté catholique (E. Przywara [1889-1972], H. U. von Balthasar [1905-1988], H. Küng [né en 1928], etc.) : sans doute a-t-on pu critiquer le « positivisme de la révélation » de Barth (D. Bonhoeffer [1906-1945]), ou le fait que sa théologie esquivait la culture (P. Tillich [1886-1965]), l'histoire (F. Gogarten [1887-1967], J. Moltmann [né en 1926]) ou l'apport de la philosophie, par exemple heideggerienne (R. Bultmann [1884-1976]). Il reste que, de manière positive ou négative, pour la prolonger ou pour s'en démarquer, sa pensée fut l'occasion d'un profond renouvellement de la théologie au xx^e siècle.

II. Le « vertige des dissociations

»

En parlant d'un « vertige des dissociations », H. de Lubac [1896-1991] caractérise sans doute adéquatement la situation de la théologie dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle. Pour des raisons qui ne peuvent évidemment être théorisées ici (sécularisation du monde occidental et crise de l'autorité ; montée de l'individualisme et du communautarisme ; émergence, avec la naissance des sciences de l'homme, de nouveaux paradigmes de scientificité ; pluralisme des philosophies, etc.), la théologie se diversifie et jette un défi à toute tentative d'unification. Sans qu'il soit possible de porter un jugement sur la situation proprement contemporaine de la théologie, on peut cependant dégager *quelques* orientations significatives. Elles doivent être comprises non comme des courants ou comme des écoles, mais comme des perspectives ou des axes de la pensée théologique contemporaine.

1. Théologie herméneutique

Les travaux de Schleiermacher autour de la notion d'herméneutique ont permis d'introduire un nouveau paradigme en théologie. Sans doute n'a-t-il pas fallu attendre ce philosophe et théologien allemand pour que l'interprétation, au sens le plus large du mot, attire l'attention. Cependant, plusieurs éléments propres au ^{xviii}^e siècle furent à l'origine d'un besoin d'une herméneutique consciente d'elle-même, de ses objets et de ses méthodes : impuissance du nouveau paradigme de la science moderne à rendre compte des œuvres humaines ; difficultés à saisir le sens de cultures qui, temporellement ou spatialement lointaines, paraissent étranges ; obscurité irréductible des textes fondateurs de la culture occidentale, etc. L'herméneutique, dont Schleiermacher reconnut le droit de cité en philosophie, a cherché à dépasser ces difficultés, principalement en se concentrant sur les textes et sur les conditions d'une compréhension de leur sens. Deux autres philosophes contribuèrent à renouveler le champ de l'herméneutique. W. Dilthey [1833-1911], élève et biographe de Schleiermacher, proposa de différencier la *compréhension* des œuvres et des actes humains (sciences de l'esprit) et l'*explication* des événements naturels (sciences de la nature) : « Nous expliquons la nature, mais nous comprenons la vie spirituelle. » Il élargit ainsi le champ de l'herméneutique à la dimension de l'histoire et de l'autocompréhension de l'esprit, mais resta encore tributaire du paradigme psychologique de la philosophie de Schleiermacher : comprendre, c'est toujours rejoindre le sens qu'autrui donne à ses actes. L'analytique existentielle de M. Heidegger opéra toutefois un bouleversement des catégories antérieures : parce qu'il est toujours en

rapport avec l'être, l'homme se meut dans une certaine compréhension de l'être. La compréhension n'est pas le but de l'interprétation et elle n'est pas rivée sur la seule question de la lecture des textes ; elle est ce que l'homme accomplit toujours, précisément parce qu'il n'est pas un étant comme les autres mais l'être qui comprend l'être. Pour Heidegger, toute compréhension doit donc être rapportée à une précompréhension, de telle sorte que l'interprété et l'interprétant forment un cercle porteur de sens.

Ces analyses, auxquelles il conviendrait d'ajouter les travaux de H. G. Gadamer (1900-2002) et de P. Ricœur [1913-2005], firent rentrer la théologie dans un « nouvel âge » [2] : au discours déductif et dogmatique d'une raison à la recherche de conclusions s'est substituée une raison attentive au contexte historique des énoncés dogmatiques, au travail d'interprétation qu'accomplit toute communauté lorsqu'elle écrit le témoignage de ce qu'elle a vu ou entendu, ou, enfin, à la nécessaire articulation de la compréhension ou connaissance de la foi (*intellectus fidei*) avec la réception d'un témoignage (*auditus fidei*). De ce point de vue, l'herméneutique permet de recentrer la théologie sur le soutien mutuel que se prêtent tout texte – et prioritairement les Écritures – et la communauté qui en est l'auteur ou le lecteur.

La réception théologique de l'herméneutique philosophique fut déterminante, notamment chez R. Bultmann. À la suite de l'herméneutique existentielle de Heidegger, celui-ci montra qu'il ne peut y avoir d'exégèse sans précompréhension et sans présupposés ; il souligna aussi la dimension existentielle de la foi : croire, ce n'est pas comprendre quelque chose, c'est se comprendre devant Dieu. L'influence de l'herméneutique s'observe aussi dans les théologies de E. Fuchs [1903-1983] et G. Ebeling (né en 1912) et, de manière plus indirecte, par le relais de la philosophie de P. Ricœur, dans le courant de la théologie narrative (J.-B. Metz, H. Weinrich, etc.). Quant à l'herméneutique développée dans *Wahrheit und Method* de Gadamer (1960 ; trad. franç., Paris, 1996), elle exerça une profonde influence sur la théologie de l'histoire de W. Pannenberg (né en 1928).

2. Théologie et métaphysique

C'est dans le cadre d'une critique de la métaphysique que la théologie contemporaine a trouvé des occasions de renouvellement. Une double orientation peut être dégagée.

Heidegger est sans doute celui qui a poussé le plus loin la dénonciation des connivences de la théologie avec la métaphysique.

Cette dénonciation consiste essentiellement à dégager la structure ontothéologique de la métaphysique par laquelle la question de l'être fut purement et simplement oubliée par les philosophes eux-mêmes. En s'interrogeant, en effet, sur la question de l'être, la métaphysique dépasse certes l'étant pour en chercher l'essence, mais ce dépassement s'opère au profit d'un étant suprême (Idée chez Platon, Essence chez Aristote, etc.). La métaphysique est à la fois *ontologie*, au sens où elle s'intéresse aux propriétés les plus générales de l'être, et *théologie*, au sens où elle cherche à fonder l'étant dans son être en recourant à une cause première, à une raison ultime, fondamentale et fondatrice. Ce faisant, la métaphysique oublie la question de l'être et escamote la différence de l'être et de l'étant. Aux yeux de Heidegger, la théologie chrétienne est essentiellement tributaire de cette histoire de la métaphysique comprise comme histoire de l'oubli de l'être. En faisant de l'*être* le nom propre de Dieu, Thomas d'Aquin assume ainsi totalement cette structure ontothéologique de la métaphysique. Mais, en même temps, il s'avère tributaire d'une conception philosophique de Dieu telle que Dieu est reconduit et réduit aux concepts que nous en avons. De ce point de vue, l'entrée de Dieu en métaphysique ne peut conduire qu'à la mort de Dieu, c'est-à-dire à la reconnaissance du fait que ce Dieu-là n'est qu'une idole.

En affirmant que « Dieu et l'être ne sont pas des concepts identiques, et [que] je ne tenterais jamais de penser l'essence de Dieu au moyen de l'être » (*Poésie*, GA, 13, 60-61), Heidegger fixe un programme à la théologie : penser un Dieu sans recourir à l'être (É. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982), un Dieu qui n'a pas besoin d'être pour aimer (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, 1982) ou qui est Vie (M. Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, 1996).

Une seconde orientation de la théologie contemporaine est fournie par la critique positiviste de la métaphysique et, plus spécifiquement, du langage philosophique. À partir de 1924, le Cercle de Vienne (E. Mach, R. Carnap, M. Schlick), fortement influencé par le *Tractatus logico-philosophicus* (1922) de L. Wittgenstein [1889-1951], dénonça dans le langage religieux un cas particulier du langage métaphysique, essentiellement constitué de termes désignant des objets qui ne sont observables, ni directement ni indirectement. À la suite de cette critique, il fallut réévaluer la nature propre du langage théologique, énoncer les conditions de possibilité d'une vérité qui soient irréductibles aux réquisits des sciences de la nature, repenser la signification d'une rhétorique du vrai et l'objectivité des discours métaphoriques ou utilisant les paraboles (cf., par exemple, J. Ladrière, *L'articulation du sens*, t. 1 : *Discours scientifique et parole de foi* ; t. 2 : *Les langages de la foi*, Paris, 1984).

3. Théologie et *praxis*

Une dernière orientation concerne l'accentuation exercée sur la pratique, considérée notamment dans ses conditions sociales et politiques. La dimension *pratique* de la théologie a été constamment affirmée au cours de l'histoire ; il reste que, au cours du xx^e siècle, on prit, plus fortement qu'auparavant, conscience du fait que le message chrétien imposait une transformation *politique* ou *sociale* du monde. J. Moltmann écrit ainsi, dans *Theologie der Hoffnung* (1964) : « Le théologien ne se contente pas d'interpréter autrement le monde et la condition humaine ; il s'agit pour lui, dans l'attente de la transformation divine, de les transformer » (trad. franç., *Théologie de l'espérance*, Paris, 1970, p. 89). Cette thèse, aux accents indéniablement marxistes (cf. la XI^e des *Thèses* de Marx sur Feuerbach), impose tout d'abord à la théologie d'opérer un retour critique sur elle-même, afin de s'interroger sur la fonction idéologique de sacralisation de l'ordre social qu'elle aurait pu avoir au cours de son histoire. À leur manière, la théologie féministe (cf., par exemple, M. Daly, *The Church and the Second Sex*, 1968 ; trad. franç., 1969) ou la théologie noire (cf. J. Cone, *Black Theology and Black Power*, 1969, et *A Black Theology of Liberation*, 1970) se chargèrent d'une part de cette tâche. Mais, alors que ces dernières théologies ne résistent pas toujours à la tentation de justifier théologiquement un programme d'action politique donné par ailleurs, la thèse de J. Moltmann invite à ressaisir la dimension eschatologique du christianisme, c'est-à-dire son orientation vers les derniers temps, et donc vers un avenir fait de participation à la vie divine. En ce sens, l'œuvre de J. Moltmann remet la catégorie de l'avenir au centre de la théologie et réinterprète la résurrection sur le mode de la promesse. La *Théologie politique* de J. B. Metz (*Zur Theologie der Welt*, 1968) se situe dans une orientation similaire : cette théologie n'est pas une théologie politisée, elle n'est pas non plus une théologie du politique ; elle vise bien plutôt à penser théologiquement ce fait que l'homme n'est lui-même que par la médiation de la politique et que, par voie de conséquence, toute intelligence de la foi indifférente à cette dimension risque bien d'être abstraite. Cette théologie politique fait alors « apparaître l'Église comme une instance critique de tout état historique de la société, au nom des "réserves eschatologiques" dont elle est le témoin » (C. Geffré). Dans les années 1970-1980, la théologie de la libération (cf. G. Gutierrez, *Teologia de la Liberación*, Lima, 1971 ; trad. franç., Bruxelles, 1974) se fit l'écho de la théologie politique de J. Moltmann et de J. B. Metz.

III. Théologie et sainteté

L'unité de ces orientations théologiques apparaît bel et bien problématique, au point qu'il peut paraître téméraire de parler, tout simplement, de *la* théologie. Sauf à se réfugier dans une définition pauvre de la théologie ou à proposer une unité conceptuelle artificielle, on ne voit pas comment la multiplicité des théologies pourrait être dépassée et intégrée dans une perspective qui l'engloberait.

Il reste que la théologie est directement centrée sur la Révélation comprise comme un tout – c'est toujours à elle, à son intégralité et à sa plénitude, qu'il faut en revenir. Or cette Révélation n'est pas d'abord connaissance : c'est la foi qu'elle demande. Et la théologie apparaît bien dans le prolongement de la foi, qu'elle développe et réfléchit. Mais cette foi n'est pas une adhésion simplement cognitive ou verbale. D. Evans (*The Logic of Self-Involvement*, Londres, 1963) souligne que le langage biblique est « auto-implicatif » : il n'est pas de l'ordre du constat, mais implique la situation particulière du croyant vis-à-vis de Dieu et présuppose que l'existence du croyant soit, jusque dans ses modalités propres, modifiées par ce qu'il dit. Sans pour autant être de part en part auto-implicatif, le langage théologique ne peut être séparé de la parole de la foi, par laquelle le croyant s'engage vis-à-vis de Dieu. Un athée peut bien reprendre des thèses théologiques et édifier sur leur base des discours sur Dieu ; il peut même dégager de la Révélation des conclusions qu'elle ne contient pas explicitement – il ne peut être théologien.

La théologie est « ce feu dévorant entre deux nuits, deux abîmes : l'adoration et l'obéissance » [3]. C'est là précisément la thèse que H. U. von Balthasar [1905-1988] énonce dans son article « Théologie et sainteté » [4] : les plus grands saints furent aussi les plus grands dogmaticiens. Et ce n'est qu'à l'approche de la modernité, à l'heure où la philosophie, prenant son autonomie, fait de ses concepts, non ce que la Révélation doit transfigurer, mais des juges du contenu de la foi, que théologie et spiritualité se dissocient : « La surcharge de philosophie du monde au sein de la théologie a fait fuir hors de la théologie l'homme spirituel » (trad. citée, p. 100). La position est, en son fonds, augustinienne : la foi est sans préalable, elle est « la *tabula rasa* qui attend tout et n'anticipe rien » (p. 121). Pour le familier des Pères de l'Église ou d'un Anselme de Cantorbéry, cet appel à une « théologie priante », à une « théologie des saints », paraît d'une facture très classique. Il reste qu'elle rappelle vigoureusement que l'unité de la

théologie peut se trouver non dans un surcroît de rationalité, mais dans un surcroît de foi.

Mais, même (et surtout) priante, la théologie reste recherche d'une compréhension ou d'une connaissance – *fides quaerens intellectum*. Si le *logos* n'est jamais au mieux de sa forme que lorsqu'il est centré sur Dieu, le *Logos*, il est cependant toujours en quête (ou inquiet) de la rationalité de la foi, du langage qui lui sera le plus approprié, de l'énonciation qui lui sera la plus fidèle : la prière ne peut tenir lieu de théologie. De ce point de vue, la théologie se situe dans l'espace dessiné par la distinction augustinienne de la *scientia* et de la *sapientia*. Que la *scientia* soit en vue de la *sapientia* ne lui enlève ni légitimité ni pertinence.

Notes

[1] *Die kirchliche Dogmatik*, t. I à IV, Zollikon-Zurich, 1932-1967 (+ Index, 1970) [= KD] ; trad. franç., *Dogmatique*, Genève, 1953-1974 (+ Index, 1980).

[2] C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, 1972, et *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1983.

[3] H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, 1967, p. 192.

[4] H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit, Wort und Wahrheit*, 3, Vienne, 1948, p. 881-896, ; rééd. augm. in *Verbum Caro*, Einsiedeln, 1960, p. 195-225, ; trad. franç. in Ph. Barbarin, *Théologie et sainteté. Introduction à Hans Urs von Balthasar*, Paris, 1999, p. 93-123.

Conclusion

La théologie chrétienne est habitée par un paradoxe et il se pourrait bien que ce paradoxe la fonde. D'un premier point de vue, en effet, penser la foi, c'est inévitablement se rapporter à ce que Dieu dit et pense de lui-même. « Dieu parle bien de Dieu », affirme Pascal (*Pensées*, éd. Lafuma, 303). À ce titre, le seul discours sur Dieu qui vaille est celui que Dieu tient sur lui-même. La théologie, comme science de Dieu, est d'abord le discours dont Dieu est à la fois et inséparablement l'objet et le sujet. Or le propre du christianisme est d'assimiler le discours que Dieu tient sur lui-même à une personne : le Christ est le *Logos* fait chair. Il n'est pas un prophète parlant pour un autre que lui, mais est à la fois celui qui dit et celui qui est dit [1]. Mais cette parole assimilée à une personne est une parole définitive, une parole telle que toutes les paroles ultérieures sur Dieu sont nulles et non avenues : c'est parce que Dieu se dit lui-même, parce qu'il dit tout ce qui peut être dit de lui, que tous les autres discours sont sans pertinence. Dans *La Montée du mont Carmel* (II, 22), Jean de la Croix souligne bien, à la suite de la *Lettre aux Hébreux* (He 1, 1-2), que, après s'être totalement proféré par le Christ, Dieu n'a plus rien à dire : son silence n'est ni mutique ni impuissant, mais l'expression de celui qui s'est totalement *livré* – dans tous les sens du mot – une fois pour toutes. De ce point de vue, toute parole humaine sur Dieu reste comme interdite : stupéfaite par un Dieu qui se dit totalement, prohibée car toujours déficiente.

Mais, d'un autre côté, le Dieu qui se tait parce qu'il a dit tout ce qu'il avait à nous dire et tout ce qu'il est, est *aussi* un Dieu qui nous cède la parole. Il est *aussi* celui qui ouvre le champ à une pensée cherchant à comprendre le sens de cette parole définitive, celle qu'exprime le *Logos* fait chair. Et, parce qu'elle s'exprime d'abord en une existence et non en un simple message verbal, cette parole définitive ouvre la voie à des pensées inépuisables, aussi multiples que les sens d'une vie ; parce qu'elle est révélation d'un Dieu qui se cache en se manifestant, elle suscite une inquiétude sur le sens d'un tel clair-obscur.

Telle est la situation paradoxale (et sans doute fondatrice) de la théologie : une parole en aval d'une autre Parole, une pensée qui a à se comprendre sur le mode de la réponse, une raison éveillée par le paradoxe d'un Dieu qui se livre.

Notes

[1] R. Brague, L'impuissance du verbe. Le Dieu qui a *tout* dit, *Diogène*, 170, 1995, p. 67.

Bibliographie

Le *Dictionnaire critique de théologie*, publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste (Paris, 2002²), constitue un instrument indispensable pour tout approfondissement de la théologie, de son histoire et de ses thèmes. Chacun de ses articles propose une bibliographie abondante à laquelle on se reportera pour approfondir tel ou tel thème. Les références qui suivent, limitées à quelques titres disponibles en français, ne sont qu'indicatives

Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 7 vol., Einsiedeln, 1961-1969, (trad. franç., *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 8 vol., Paris, 1965-1983)

Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, 5 vol., Einsiedeln, 1973-1983, (trad. franç., *La dramatique divine*, 5 vol., Namur, 1984-1993)

Balthasar H. U. von, *Theologik*, 3 vol., Einsiedeln, 1985-1987, (trad. franç., *La Théologique*, Namur, 3 vol., 1994-1996)

Beauchamp P., *L'un et l'autre Testament*, 2 vol., Paris, 1976, et 1990.

Breton S., *Foi et raison logique*, Paris, 1971.

Congar Y., Théologie, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1903-1950, 15/1, 341-502.

Congar Y., *La foi et la théologie*, Paris, 1964. ²

Geffré C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, 1972.

Gibellini R., *La teologia del xx^e s.*, Brescia, 1992, (trad. franç., *Panorama de la théologie au xx^e siècle*, Paris, 1994)

Mehl R., *La théologie protestante*, Paris, 1997. ⁴

Pelikan J., *The Christian Tradition*, 5 vol., Chicago, 1971-1989, (trad., Paris, 1994)

Sesboüé B. (sous la dir. de), *Histoire des dogmes*, 4 vol., Paris, Desclée, 1994-1996.

Solignac A. et Winling R., Théologie, *Dictionnaire de la spiritualité*, XIV, Paris, 1991., col. 463-500

Torrance T. F., *Theological Science*, Oxford, 1969, (trad., Paris, 1990)

Torrel J.-P., *La théologie catholique*, Paris, 1994.

Vilanova E., *Historia de la teologia christiana*, Barcelone, 1992, ² (trad. franç., *Histoire des théologies chrétiennes*, 3 vol., Paris, 1997.

La *Revue des sciences philosophiques et théologiques* publiée par la Province dominicaine de France aux Éditions Vrin., fournit régulièrement un bulletin de théologie et une revue des revues (la parution est trimestrielle)